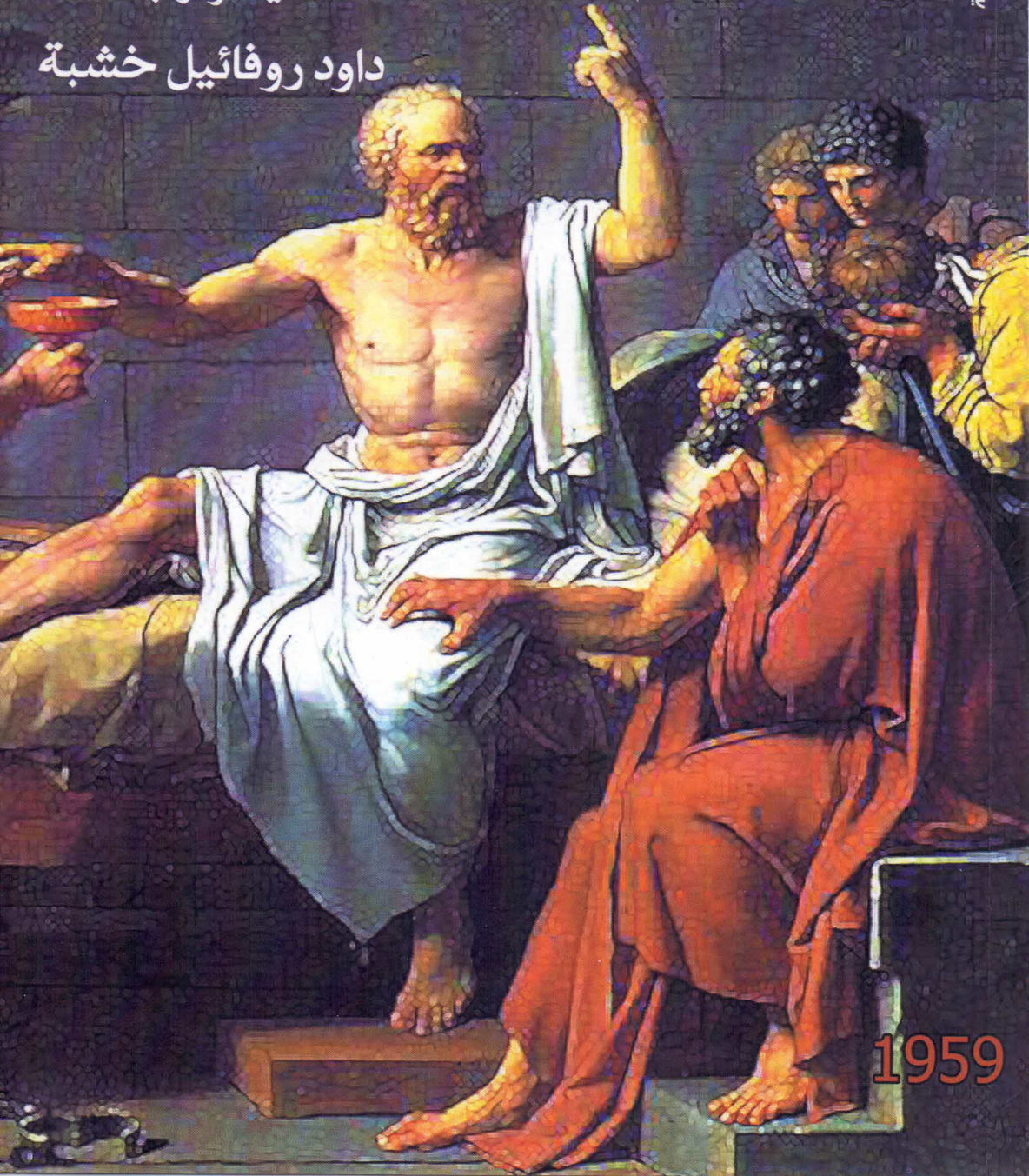


دعوة للفلسفة

تأليف وترجمة

داود روفائيل خشبة



1959

هذا الكتاب دعوة للفلسفة، ليس للفلسفة التي يدرسونها ويُدرّسونها في المعاهد، ولا هو دعوة لفلسفة ما ولا حتى للفلسفة التي يزعم المؤلف أنه يقدمها في ثنايا الكتاب وغيره من كتاباته، بل دعوة للتفلسف، دعوة لأن نمارس حقنا الإنساني في أن نسأل ونتساءل ونُساءل، وهو حقّ نتمتع به ونمارسه كلنا ونحن أطفال، ثم تسلبنا إياه شواغل الأيام، ويسلبنا إياه ما يُفرض على عقولنا من قيود ومسلّمات. ولأن الكتاب دعوة لأن يستعيد عقلنا حقّه في التفكير الحرّ المستقل، فإنه لا يطالب القارئ بأن يقبل ما يعرضه في ثناياه من فكر، بل يريد من القارئ أن يأخذ كل ما فيه على أنه تحدّد وإثارة ودعوة لأن يكون لنفسه فلسفته الخاصّة. فالحياة بغير فلسفة هي حياة منقوصة، أو هي - كما يقول سقراط - ليست حياة لإنسان. ليس هذا الكتاب مقدّمة لدراسة الفلسفة وليس مدخلا إلى الفلسفة، إنما هو مجاهدة فلسفية خالصة، تتصافر وتتلاحم فيها التأمّلات حول الحقيقة النهائية وحول المعرفة وحول القيم في منظومة متّسقة، ساعياً لأن يعود بالفلسفة لدورها الفاعل في حياة الإنسان، بعد أن حوّلتها الاتجاهات الحديثة إلى مجموعة من الدراسات التخصصية الهامشية والتقنيات التي لا يمكن لها أن تقرب المسائل النهائية التي نشأت الفلسفة أصلاً لتجابهها.

دعوة للفلسفة

المركز القومي للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1959
- دعوة للفلسفة
- داود روفائيل خشبة
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:

Let Us Philosophize

By: D.R. Khashaba

Copyright © 2008 by D.R. Khashaba

All Rights Reserved

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة

شوارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

دعوة للفلسفة

تأليف وترجمة: داود روفائيل خشبة



2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

دعوة للفلسفة / تأليف وترجمة: داود روفائيل خشبة؛

ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١

٤٠٨ ص، ٢٤ سم

١ - الفلسفة - مقالات ومحاضرات

١٠٤

(أ) العنوان

رقم الإيداع: ٢٠١١/ ٧٦٠٦

الترقيم الدولي: 4 - 608 - 704 - 977 - 978 - I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

إهداء

إلى

ابنتي

حنان

المحتويات

9 مقدمة الترجمة العربية.
13 تصدير الطبعة الثانية.
17 تصدير الطبعة الأولى.
19 ملاحظات حول المصطلحات.
23 فاتحة.

الباب الأول: المقتولية

29 الفصل الأول: مولد الفلسفة.
41 الفصل الثاني: سقراط.
53 الفصل الثالث: أفلاطون.
65 الفصل الرابع: التفكير.
77 الفصل الخامس: المعرفة.
99 الفصل السادس: معرفة الحقيقة القصوى.
109 الفصل السابع: معرفة العالم.
137 الفصل الثامن: طبيعة التفكير الفلسفي.
171 ملحق للباب الأول: أرسطو.

الباب الثانى: الحقيقة

185 الفصل الأول: الأزل الخلاق
201 الفصل الثانى: أبعاد الحقيقة
223 الفصل الثالث: الإبداع
237 الفصل الرابع: الكينونة والصيرورة

الباب الثالث: الكمال

285 الفصل الأول: الخير
315 الفصل الثانى: الجمال
327 الفصل الثالث: العلم
339 الفصل الرابع: الدين
349 الفصل الخامس: الفلسفة
371 الفصل السادس: الثقافة
393 الفصل السابع: الحضارة
401 خاتمة
403 مؤلفات أشير إليها فى ثنايا الكتاب

مقدمة الترجمة العربية

هذا الكتاب دعوة للفلسفة - ليس للفلسفة التي يُدرسونها ويُدرسونها في المعاهد، ولا هو دعوة لفلسفة ما ولا حتى للفلسفة التي أزعج أني أقدمها في ثنايا هذا الكتاب وغيره من كتاباتي، بل دعوة للتفلسف، دعوة لأن نمارس حقنا الإنساني في أن نسأل ونتساءل ونُساءل، حقّ نتمتع به ونمارسه كلنا ونحن أطفال، ثم تسلينا إياه شواغل الأيام، ويسلبنا إياه ما يفرض على عقولنا من قيود ومن مسلمّات. ولأن الكتاب دعوة لأن يستعيد عقولنا حقّه في التفكير الحرّ المستقلّ، فإنه لا يطالب القارئ بأن يقبل ما يعرضه في ثناياه من فكر، بل يريد من القارئ أن يأخذ كل ما فيه على أنه تحدّي وإثارة ودعوة لأن يكون لنفسه فلسفته الخاصة. فإني أزعج أن حياة بغير فلسفة هي حياة منقوصة، أو هي - كما يقول سقراط - ليست حياة لإنسان.

وعلى هذا فالكتاب ليس مقدّمة لدراسة الفلسفة وليس مدخلا إلى الفلسفة، إنما هو مجاهدة فلسفية خالصة، تنتهي إلى رؤية شاملة متكاملة، تعود بالفلسفة لدورها الفاعل في الحياة الإنسانية، هذا الدور الذي تخلّت عنه وتكررت له الاتجاهات الأكاديمية والتحليلية الحديثة. وأرجو أن يُسمح لي في هذا السياق بأن أشير إلى أمر مهم: إذ أن الكتاب يقَدّم منظومة فكرية متكاملة، فإن الجزء منه لا يُفهم إلا في سياق الكلّ. لذا ألتمس صبر القارئ على الكثير مما قد يبدو غامضا وملغزا عند القراءة الأولى أو إذا ما أخذ على حدة، فقد يجد في بقية الأجزاء ما يزيل الغموض ويحلّ اللغز.

عند هذه النقطة قد يعجب القارئ من أنى أزعج العودة بالفلسفة إلى الالتحام بالحياة في كتاب لا يتناول أيًا من القضايا العملية في عصرنا هذا ولا يقترب لا من السياسة ولا من مسائل العلاقات الاجتماعية. وأرد على هذا بأنى أرى أن الفلسفة بمفهومها الدقيق ليس بمقدورها ولا هو من مهامها أن تعالج المسائل العملية المحدودة دائما بالزمان والمكان، إنما وظيفة الفلسفة أن توظف وتثير عقل الإنسان الفرد، فتكسبه القدرة على التفكير المتحرر من القيود ومن الأباطيل، وتمنحه البصيرة في حقيقة ذاته وفي ذلك الذى يجعل للحياة الإنسانية قيمة ومعنى، وما يجعلها حياة إنسانية حقّة. هذا العقل المتحرر هو الذى يستطيع أن يعالج مسائل ومشاكل الحياة فى كل مجالاتها معالجة موضوعية تتغير وتتبدل وتتولّد بملابسات الزمان والمكان والظروف، لا تستند لفلسفة مسبقة ولا تخضع لأحكام أو مرجعيّات مطلقة. تنتهى مهمة الفلسفة عند تحرير العقل بحيث لا يقبل الاحتكام لغير ضوئه الذاتى. لهذا فإن المسعى الفلسفى الخالص لا يمكن أن يشغل مباشرة بمسائل الحياة العملية، إلا أنه أساس لا غنى عنه للحياة الإنسانية الحرة المستتيرة.

أراه من المناسب، بل من الضرورى هنا، أن أردّ تهمة أعلم أنى سأكون عرضة لها. إن الفلسفة التى أقدمها هنا تنتمى لما اصطلح على تسميته بالفلسفة الغربية التى وضعت أسسها وتحدّدت طبيعتها ومعالمها فى حقبة تمتد من القرن السادس حتى أواخر القرن الثالث قبل الميلاد. وقد يرى البعض فى هذا اغترابا وتبعية لثقافة الغرب وفكر الغرب، وإنكارا لتراثنا وخصوصيتنا. (١) هامشيا، أقول إننى فى الحقيقة لا أفهم هذا الذعر والرعب من الإصابة بجرثومة الغرب والذوبان فى خضمّ الفكر الغربى. ليس السبيل للحفاظ على هويتنا وشخصيتنا وتراثنا أن نقيم الحواجز ضدّ المؤثرات الخارجية، بل أن ننمو وننضج حتى نكون كيانا متماسكا عفاً فنستطيع أن نستوعب ما هو جيّد ونستبعد ما هو ردىء مما يأتينا من الخارج. (٢) موضوعيا، أقول إننى أرى أن الحضارة الإنسانية تيّار واحد، غذته روافد من شتى الأرجاء ومختلف العصور، حتى جرى فى القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة فى نهر الحضارة الغربية والأوروبية على وجه الخصوص، وإن الأساس

الفكرى لهذا التيار الحضارى الموحد هو الذى أرسنه تلك الكوكبة من العقول الجريئة المبدعة من ثاليس حتى أرسطو. وإذا كان لنا أن نمضى قدما فى مسيرة الحضارة فلا بد لنا من أن نواصل المسيرة من حيث وصلت الحضارة الغربية. هذا بالنسبة للحضارة فى مجملها. وبالنسبة للفلسفة فلا بد لنا من أن نستوعب هذه الفلسفة التى لا تُقحم علينا فكرا جاهزا، ولا تفرض علينا عقيدة ولا مبادئ معينة محدّدة، بل تورثنا مكاسب عقلية اكتسبها الإنسان من حيث هو إنسان.

وإذا كان هذا رابع كتاب لى يصدر مترجما إلى اللغة العربية - بعد يوميات سقراط فى السجن (٢٠١٠)، وهيباتيا والحب الذى كان (٢٠١٠)، وأفلاطون: قراءة جديدة (٢٠١١) - فقد كان فى الأصل هو أول مؤلفاتى، وإذا كان يوجز فلسفة تكوّنت على مدى عمر كامل، فقد كان فيه الكثير مما يطلب التفصيل والتوضيح فى كتاباتى التالية، فلعل هذا يغفر لى تكرار الإحالة إلى تلك الكتابات فى هوامش هذه الترجمة.

فى الأصل الإنجليزى، فى طبعته الأولى والثانية، حرصت على الابتعاد عن مظهر البحث الأكاديمى، وعملت على أن يأخذ الكتاب شكل المقال البسيط، ومع أنى لم أعدل عن هذا، إلا أنى، خلافا لما اتبعته فى الأصل الإنجليزى من الامتناع عن استخدام الهوامش (حتى أنى أدرجت كل شواهد النصوص فى المتن) فإنى فى هذه الطبعة العربية أدخلت الكثير من الهوامش، بعضها توضيحي وبعضها فيه إضافة. فكل الهوامش فى الصفحات التالية خاصة بهذه الطبعة العربية. وفيما عدا إضافة هذه الهوامش فإن ما أدخلته فى الترجمة من التغيير والتعديل لا يتجاوز ما يبيحه المؤلف لنفسه فى مراجعة عمله.

داود روفائيل خشبة
مدينة السادس من أكتوبر
٢٦ فبراير ٢٠١١

تصدير الطبعة الثانية

نُشر هذا الكتاب أولاً في ١٩٩٨. منذ ذلك التاريخ نُشر لى ثلاثة كتب أخرى وعديد من المقالات، إلا أن "دعوة للفلسفة" ظل هو الكتاب الذى يقدّم فلسفتى ككل متكامل. إذ نُشر وقد جاوزت عامى السبعين، فإنه حوى فلسفة تكونت على امتداد عمر كامل. والآن وقد جاوزت الثمانين رأيت أن أعيد إصداره فى طبعة مراجعة.

هذا الكتاب مغامرة أصيلة فى التفلسف، حيث تتضافر وتتلاحم التأمّلات حول الحقيقة القصوى وحول المعرفة وحول القيم فى منظومة متّسقة. أكثر الفلاسفة المحترفين والأكاديميين فى يومنا هذا ينظرون لمثل هذه المقاربة الجريئة نظرة ازدراء. فى الكلمة المطبوعة على ظهر غلاف الطبعة الأولى كتبت:

"إذ استهدى المفكرون المحدثون بمعايير العلم استنتجوا أن الفلسفة التقليدية زائفة وبلا معنى: حُصرت الفلسفة فى عدد من الدراسات التخصصية والتقنيات التى لا يمكن لها أن تقرب المسائل النهائية التى نشأت عنها الفلسفة أصلاً. وثُركنا بين خيارين لهداية الحياة: دوجماتية الدين من ناحية، ومن الناحية الأخرى عدمية العلم الذى يستطيع أن يصنع الأعاجيب فى المجال العملى لكنه لا يملك أن يقول كلمة عن المعانى والقيم. لن يمكننا من تجاوز هذه المحنة إلا فلسفة عفية، فلسفة لا تعطينا معرفة بالواقع كما يفعل العلم وإنما تمنحنا فهما لتلك الأفكار والمثل التى وحدها تجعل للحياة قيمة. هذا الكتاب يسعى لأن

يبيّن أن مثل هذه الفلسفة ممكنة وضرورية، ويقدم مضمون
فلسفة كهذه".

كما أوضحت في التصدير لطبعة ١٩٩٨، كانت معرفتي آنذاك بالفلسفة
الأكثر حداثة والمعاصرة، محدودة جدا، بفعل مجموعة متشابكة من الظروف
والملايسات غير المواتية، إلا أنني لم أكن أرى، وما زلت لا أرى، هذا ضارا
بموقفى الفلسفى. فالفلسفة لا تملك معرفة تراكمية مثل العلم، وإن كانت تنتمى
لتراث تراكمى مثل الشعر. الشاعر الأخير زمانه ينعم بتراث أكثر ثراء، بوسعه أن
يستخدمه استخداما جيدا أو استخداما رديئا، إلا أنه لا يكون جديرا بكثير من التقدير
إذا لم يأت، ليس فحسب بإضافة لمحتوى ذاك التراث، بل بنزوع أصيل عن
أساسيات التراث التقليدى. وبالمثل، لا يضيف الفيلسوف معرفة جديدة وإنما يعطى
بصيرة جديدة. لو أن كنت Kant التزم العمل فى نطاق مفاهيم جدلية العقلانية
والإمبريقية لما كان أكثر من مجرد ظل لـ لايبنتس Leibniz (مثلما كان فولف
Wolf) أو لـ لوك Locke. الفيلسوف الأصيل قد يتحدث لغة التراث التقليدى
- ومن الضرورى فى الواقع أن تتاح له لغة ما يبدأ منها - لكنه إذا لم 'يمسخ' تلك
اللغة، فيجعلها تعنى ما لم يكن من قبل مقصودا بها أن تعنى، فإنه لا يكون أكثر
من صدى يتبدد فلا تفقد الفلسفة شيئا بفقده.

فى مواضع كثيرة كنت قد عارضت الوضعية المنطقية Logical Positivism،
وفيما بعد علمت أن الوضعية المنطقية، كانت، وقت أن كتبت الكتاب، قد ماتت
وقُبرت منذ وقت طويل، ومع ذلك فقد أقيمت على بعض تلك الفقرات دون تغيير،
رغم أنها تصبح بأعلى صوت بأن كاتبها كان من سكان الكهوف. فهل ترانى أجلد
حصانا ميتا (على حدّ تعبير المثل الإنجليزي)؟ كلا؛ فالحصان لا يزال حيا يعربد،
ولا يلزمه الجلد فحسب بل يجب القضاء عليه تماما؛ إذ أن خطأ الوضعية المنطقية
الأساسى انتقل إلى المذاهب التى تولدت عنها وخلفتها. فالآراء التى عبرت عنها

فى معارضة الؤضعفة المنطقفة والاتجاهات التى نحت منهاها فى مطلع القرن العشرين تتطقق تماما على ما نراه الؤوم من فلسفة تحلففة analytical philosophy وإمبرففة empiricism وعلومفة scientism واختزالفة reductionism، إلخ. هؤلاء هم مرّدة معركة الآلهة والمرّدة التى فحدثنا عنها أفلاطون (فى ال سوففست ٢٤٥ هـ - ٢٤٦ هـ)؛ عبر ألففة إثر ألففة ظلوا فففرون أردففهم ودرؤهم لكنهم أبدا لم فففروا قلوبهم.

سئلت أفاانا: لمن تكّتب؟ جوابى أنى لا أكتب لسنّة العلم، ولا أكتب لطلبة فرفدون اجتفاز امتحان. إننى أكتب لعقول توافّة فذ تستعرض فكر الآخرفن فسعى لأن تفهم ذات عقلها وأن تطور فلسفتها الخاصة. كان بوسعى فى فسر أن أضفى على الكتاب مسحة التبخر فى العلم بتزوفده بالهوامش وإضافة ملاحق تعرض المؤلفات التى استشهد بها، والمراجع، وما إلى ذلك؛ إلا أنى تعمّدت أن أبقى الكتاب فى صورة مقال بفسط كما ظهر فى الأصل. فهذا الكتاب بفان شخصى، إنه سفل نضال على ملى ففة بأكملها فى معاركة مسائل تورق كل عقل فابى أن فرفد فى سبات ناعم، أو، فف فاز لى أن أستعفر عبارة استخدمتها عند إهوائى نسخة من الطبعة الأولى لشققى الأكبر الراحل ففمترى: هذا الكتاب سفل مصارعتى لله طوال ففائى.

د. ر. خشبة

مففنة السادس من أكتؤفر، مصر

مافو ٢٠٠٨

تصدير الطبعة الأولى

هذا الكتاب يتعارض فى منحاہ مع التوجّهات السائدة فى دوائر الفلسفة الحديثة والمعاصرة. وليست بى رغبة فى أن أدخل فى نزاع مع أحد، ولذا فإنى على استعداد لأن أقرّ ابتداءً بأن ما أقدمه هنا ليس فلسفة؛ وقد يكون ادعاء بالغ الجراءة أن أدعوه أدبا إبداعيا. هذا الكتاب شهادة شخصية لشيخ فى السبعين، عاش حياة اكتنفها الكثير من الظروف والأحداث الضاغطة، المضنية، المفعمة بالأسى، ولو أنها لم تخلُ من بعض النعم، وكان له عبر كل ذلك هوى واحد غلاب مقسم - سمّه إيمانا إن شئت: النزوع لأن يجد إجابات يرضى عنها عقله عن أسئلة يطرحها معظم الناس العقلاء على أنفسهم فى مرحلة باكرة من حياتهم ثم يلقونها خلف ظهورهم لينتبهوا لشئون العيش.

إنى مدرك تماما لكونى مفارقة زمنية تدبّ على قدمين. فى المكان الأول، فإن التوجّهات الرئيسية والمقولات الأساسية التى تقدمها الصفحات التالية كانت فى مجملها قد تشكلت منذ نحو نصف قرن. وفى المكان الثانى، خلال سنوات تكوينى وأيضاً منذ ذاك، كان من سوء حظى أنى كنت عملياً محروما من الاتصال بتيارات الفكر المعاصر. وكذلك فإن قراءتى فى أعمال الفلاسفة الأقدم كانت دائما محدودة وكانت تملئها الصدفة فى الأغلب.

رغم أن هذا أمر يؤسف له دون شك، إلا أنه قد لا يخلو تماما من خير. إذا كانت حركة الفكر تمضى فى مسار مدارى - ويبدو أن الأمر كذلك - فإن من تخلف عن زمانه بفعل ظرف عارض، قد يؤدى عملياً ما كان ليؤديه من كان بفعل قدرات وعبقريّة غير عادية، قد سبق زمانه.

ثم إنه إن يكن حقا ما أزعمه عن طبيعة الفكر الفلسفى، إن تكن الفلسفة ليست علما تراكميا بل جهدا خلاقا، فإن مثل هذا النقص لا يتحتم أن يكون أكثر ضررا مما يتحتم أن يضار عمل شاعر لأنه لم يقرأ شعرت. س. إليوت T. S. Eliot أو دايلان توماس Dylan Thomas. وعلى هذا فالقارئ حرّ فى أن ينظر لهذا الكتاب كما لو كان مخطوطا من بداية القرن التاسع عشر اكتشف صدفة عند نهاية القرن العشرين.

كل كاتب بالطبع (إن لم يكن مجرد مرتزق) يعتقد أن عنده شيئا ذا قيمة حقة يقدمه. على هذا فليس بالشىء الكثير أن أقول إنى أعتقد أن لهذا الكتاب بعض القيمة الإيجابية. أعرف أنه ليس لى أنا أن أكون الحكم فى ذلك. غير أنه إذا أسهم الكتاب فى إنعاش الاهتمام من جانب دارسى الفلسفة اليوم بمسائل الفلسفة التقليدية التى أهملت تماما فى الأغلب، فإنى سأعتبر أن جهدى على مدى العمر قد لقى المبرر ولقى حسن الجزاء.

د. ر. خشبة

القاهرة، مصر

يناير ١٩٩٧

ملاحظات حول المصطلحات

إذا كان لمزاعمى حول طبيعة التفكير الفلسفى شىء من الصحة، يتبع من ذلك أن المصطلح الفلسفى لا يمكن أبدا أن يصل إلى اتساق تام. إلا أن حدًا أدنى من التوافق فى استخدام مختلف الفلاسفة وقدرًا من الثبات داخل عمل الفيلسوف الواحد هما مطلبان تدعو إليهما الحاجة. إننى على وعى ممض بأن مصطلحى يقصر كثيرا عن الحد الأدنى المرغوب فيه من حيث الثبات. ثمة كلمتان أعتباني على نحو خاص، وأخشى أن يكون على القارئ أن يشاركنى هذا التعب.

أولا:

المعرفة Knowledge: إننى أستخدم الكلمة (خاصة فى الفصل الخامس من الباب الأول) فى ثلاثة معان متميزة، بحيث إن عبارتين تُستخدم فيهما الكلمة بمعنيين مختلفين قد تبدوان متناقضتين تماما.

(أ) أتحدث عن المعرفة كوجه من أوجه كينونتنا لا يمكن اختزاله ولا يمكن استبعاده. فى تلك الحالة تؤدي الكلمة معنى أشير إليه عادة بكلمة intelligence (أترجمها بـ العقل الفاعل أو فاعلية العقل)؛ لكن استخدام لفظ 'المعرفة' كثيرا ما يكون أيسر وأكثر توافقا مع الاستخدام العادى.

(ب) أميز بين المعرفة التى يمتدنا بها العلم، والفهم الذى تمنحنا إياه الفلسفة. الفصل الجذرى بين هذين جوهرى فى فلسفتى، وكنت أودّ لو خصّصت الكلمة لهذا المعنى الأخير وحده. (الواقع أنى، على العكس من ذلك،

نحوث فيما بعد لتخصيص كلمة 'المعرفة' knowledge لناتج العلم وكلمة 'الفهم' understanding لما تأتينا به الفلسفة.)

ج) من جديد تجدنى أقول إننا لا نعرف شيئا. فى هذه الحالة أستخدام الكلمة على نحو يتجاوز عن الدقة، حيث لا أقصد غير أن أنكر أن يكون بمقدورنا أبدا أن نصل إلى إجابات موضوعية نهائية فى المسائل القصوى ultimate questions.

د) ثم فى الفصل السادس من الباب الأول أتحدث عن معرفة الـ حقيقة القصوى وبعد ذلك عن معرفة العالم.

أعترف بأن هذا وضع مزعج، إلا أنى أمل أن السياق فى كل حالة يحدد بوضوح المعنى المقصود وأنه، مع توفر شيء من حسن النية، لن يجد القارئ الأمر مربكا حقاً.

ثانياً:

الحقيقة Reality: هذه الكلمة أيضا أستخدمها أساسا فى ثلاثة معان مختلفة.

أ) بالمعنى الأول تعادل الكلمة معنى الكمال perfection، الله، الكلية القصوى أو الكمال الأقصى للكينونة ultimate totality of being. حين نستخدم الكلمة بهذا المعنى فإنى عادة أستخدم المفتاح العالى لكتابة الحرف الأول R. (وفى العربية عادة أكتب الكلمة هكذا: الـ حقيقة.)

ب) من جديد، خاصة فى الباب الثانى، فإنى أستخدم كلمة 'الحقيقة' بمعنى خاص فى تضاد مع 'الوجود'. هذا استخدامى المميز للكلمة، وهو استخدام يتصل بمعنى أصيل ملتحم بفلسفتى.

ج) أحيانا أكتب 'الحقيقة' داخل علامتى تنصيص حين تُستخدم الكلمة استخداما غير دقيق بأحد المعانى القاموسية المألوفة للكلمة.

إن هذا بالتأكيد وضع غير مُرضٍ تماما. لكن حين يكون البديل هو احتمال تكاثر المصطلحات التقنية إلى حدّ خلق لغة خصوصية *private language* تهتم فى منتهى الأمر الغرض الذى أنشئت لأجله، فحينئذ قد يلتَمَس لى بعض العذر إذا ما لذت بالرخصة التى تُمنح للشعراء، فأدع معنى الكلمة يحذّده السياق.

ملحق للملاحظات حول المصطلحات

أجد أن على أن أضيف كلمة أخرى مثيرة للتساؤل فى استخدامى. كلمة *intelligence* لها دور رئيسى فى عملى. الكلمة فى استخدامى لصيقة، إلى حدّ بعيد، بكلمة *phronêsis* عند أفلاطون. بإمكانى أن أستخدم، وكثيرا ما أستخدم، كلمة 'العقل' *mind* بديلا للكلمة، لكنى إذ أستخدم *intelligence* أريد أن أقيم العقل لا كشيء كائن وإنما كفاعلية خلاقية. كلمة 'الوعى' *consciousness* لا تفى بالغرض، أولا لأنها توحى بحالة سلبية *passive state*، وثانيا لأن الكلمة ابتُذلت إلى حدّ لم يعد لها معه إصلاح. هكذا كان على أن أستخدم كلمة *intelligence*، مضافا عليها لمسة خاصة. (الكلمة فى استخدامى لا علاقة لها بالذكاء الذى يقاس فى اختبارات حاصل الذكاء *IQ tests*. القدرة الذهنية الخالصة البسيطة ليست بذات مغزى كبير. هكذا فإن شخصا بارعا بدرجة مدهشة يمكن مع ذلك أن يكون أحمق تماما فى أمور بعينها.) (فى العربية لم أجد كلمة مفردة تفى بالغرض، فأنا أستخدم أحيانا 'العقل الفاعل' وأحيانا 'فاعلية العقل'.)

فى مواضع عديدة فى الترجمة العربية، حيث وجنتى فى الأصل قد انزلت إلى الاستخدام المتراخى، غير الدقيق، للكلمات *truth, existence, knowledge, reality*،

وكان من الصعب تجنب ذلك دائما، فإننى حاولت أن أصوب التعبير فى الترجمة، حيثما أمكن، دون الحاجة للتتويه عن ذلك. وكانت كلمة truth أكثر ما أتعبنى بين هذه الكلمات، فإلى جانب استخدام 'الصدق' و'مقولة صدق' فى بعض المواضع، لجأت للتمييز بين 'الحقيقة الموضوعية' و'الحقيقة المعنوية' و'الحقيقة الذاتية' فى مواضع أخرى. ووجدت أحيانا كلمة 'الحق' أوفى بالغرض. وسأترك للسياق توضيح الفوارق بين معانى هذه المصطلحات.

فى الترجمة أتعبتنى أيضا كلمة integrity التى لها عندى أهمية خاصة وعالية جدًا، فمدلولاتها المتعددة والمتداخلة - الأخلاقية والأونطولوجية والأكسيولوجية - تتكامل وتعطى بعضها بعضا ثراء وقوة، لكنى لم أستطع أن أترجمها دائما بنفس الكلمة الواحدة، واضطرت لأن أفكك تلك المعانى المتلاحمة، مما أفقدها الكثير من إحياءاتها.

فاتحة

تولد قطيطة

تكبر

تلعب هنيهة

تألم هنيهة

وتموت.

يولد إنسان وليد

يكبر

يلعب هنيهة

يتألم هنيهة ..

يتألم كثيرا

يفكر

بالفكر يخلق لنفسه عالما يحيا فيه

يضاعف أفراحه

يضاعف آلامه

يصنع لنفسه أهوالا رهيبة

أهوالاً لم تحلم بها السماء ذات الأنجم
لكنه يذوق الأزل
ويموت.

يموت ولا يعود يكون
لكن، في كينونته الزائلة
وجد الأزل مأوى
وكفّ الزمن عن سعيه الدءوب
ووجد السكينة في الحقيقة.

الباب الأول

المعقوليّة

الحياة غير المخصصة ليست حياة لإنسان.

سقراط (أفلاطون، الدفاع، ٣٨ أ).

لن نكفّ أبداً عن الاستكشاف
ومنتهى كل استكشافنا
أن ننتهى إلى حيث بدأنا
ولأول مرة نعرف المكان.

ت. س. إليوت T. S. Eliot, Four Quartets, "Little Gidding"

لا تعتقدوا شيئاً. الاعتقاد اعتراف بالجهل!
لا تعتقدوا إذن حتى فيما أقوله أنا لكم!
كل ما أستطيعه هو أن أرشدكم لأن تستنبروا بأنفسكم.
واجبكم الأول أن تمحوا جهلكم،
ووحدهم أنتم تستطيعون أن تفعلوا هذا.

بـ_____وذا.

نوع الفلسفة التي يختارها إنسان ما، يتوقف على أى نوع من الإنسان هو.

يوهان جوتليب فخته Johann Gottlieb Fichte.

كلّى النظرة فيلسوف، أما من ليس كذلك فلا.

أفلاطون، الجمهورية، ٥٣٧جـ.

السرّ الأزلى للكون هو كونه قابلاً للفهم.

ألبرت أينشتاين Albert Einstein.

كل معرفة مقضى عليها بالضياع
معرفة من كل صدق وحكمة
إذا لم يأتم الخيال
بسمواته تُعمل فيها جناحيها.

وولتر دو لا مير Walter de la Mare.

الفصل الأول

مولد الفلسفة

(١)

يأتى الإنسان - جنس الإنسان والفرد الإنسانى على حدّ سواء - إلى الوجود كبؤرة من الوعي غير المتمايز. فى البداية لا يكون هناك تمييز بين الذات والعالم المحيط بالذات. ولا يكون ذلك التمييز فى أى وقت أبدا سوى مقارنة عملية غير دقيقة؛ لكنه فى البداية يكون غائبا تماما. تدريجيا تأخذ النَّفّ والشذرات المختلطة التى تكوّن محتوى ذلك الوعي تنقسم، من ناحية، إلى كتلة مركزية تتّصف بشيء من الدوام، تكوّن نوعا من اللَّبّ، ومن الناحية الأخرى، كثرة خارجية أقل استمرارية ودواما وليس لها مثل ثابت قبضة الكتلة الأصغر على بؤرة الوعي. هكذا ينشأ أول تمييز بين 'أنا' و'ما ليس أنا'. وبالطبع فإن ندى الأم يكون للوليد جزءا أصيلا من 'أنا' بأكثر مما تكون أمعاؤه - إلا حين تمغص تلك الأمعاء مغصة أليمة. وبالمثل، فإن الذنب المكشّر عن أنيابه يكون للظبي المذعور جزءا أصيلا من الموقف الكلى الذى يشكّل فرديته *individuality* بأكثر من قلبه الخفاق. فى هذه المرحلة، ولوقت غير قليل بعد هذه المرحلة، يكون للوليد الصغير وللقطيطة القابعة فى ركن فراشه نفس المكانة تماما من الحقيقة؛ غير أن وليد الإنسان يملك إمكانيات فطرية *inborn potentialities* ستحمّله إلى مغامرات رائعة (وتقوده إلى ويلات مريعة) ليس للقطيطة، على حدّ ما نعلم، نصيب فيها.

حين يقسم الإنسان (أو أى عضو من المملكة الحيوانية) الكون إلى 'أنا' و'ما ليس أنا' يصبح فردا *an individual*، مركز فاعلية (نشاط) *core of activity*، له قدر من التماسك والاتساق الداخلى. إذا لم يكن من الممكن بعد أن يقال إن نشاطه غائى *purposive* (يهدف لغاية)، إلا أن له اتجاها وله مرمى

an end، إذ أنه كله موجّه لتأكيد تلك الفردية. لكنه لا يزال مغمورا إلى حدّ بعيد في الدفق العام general flux للأشياء.

بدءا من هذه النقطة قُدُما، ينطوى كل تطوّر في الفرد وفي الجنس البشرى على تكوين أنساق موحّدة unifying patterns - أنساق موحّدة تتنظّم ما يحيط بنا من تعدّدية مشوشة chaotic multiplicity في هذا البحر الخضمّ من الأحداث والظواهر، وتجمّعها في منظومات قائمة بذاتها نسبيا. على كل المستويات، وفي كل المجالات، يتطوّر الإنسان بأن يصوغ مادّة الدنيا في أنساق متعاطمة الاكتمال، لُبّها ومنشأها الوعى الذاتى.

(٢)

لا يستطيع الإنسان الحياة في عالم التجربة المباشرة المتشظّى والمتلاشى. يمنحه الفكر أولّ مذاق للنظام والاستقرار. لكن العالم يظل مشوشا، مراوغا، سيّالا. يستخدم الإنسان قدرته على الملاحظة معزّزة بقدرة الخيال ليبسط على ذلك العالم غشاء من التواصل والدوام. هكذا ينشأ العلم والميثولوجيا من نفس الدافع ويقيان بنفس الحاجة.

التفكير أول انتصار للإنسان على ميوعة التجربة المباشرة. التفكير نشاط خلاق ينشئ أنساقا يترجم فيها محتوى التجربة المختلط المشوش - أو إن شئت قل، تترجم فيها أحداث العالم اللامحدّدة في حدود وقوعها في مدى إدراكنا - إلى كون معقول.

في وقت ما من مسيرة الجنس البشرى استطاع فكر بعض الأفراد أن يفلت من أسر التفكير المقيّد بالحاجة وقدر على أن يعجب وأن يتساءل. أولئك الأفراد المبدعون تعجّبوا: ألّقوا في وجه العالم عديدا من 'كيف؟' وعديدا من 'لماذا؟'،

وكان خلق 'كيف؟' وخلق 'لماذا؟' أخطر حدث في قصة حياة الإنسانية؛ كان ذلك هو الحدث الفاصل الذي ميّز جنس الإنسان عن بقية عالم الحيوان. صار الإنسان أبا الهول الأول صاحب الألغاز. أين كان للناس أن يجدوا إجابات على أسئلتهم؟ ليس بأى مكان. لكن ضغط الحيرة كان يرهقهم. كان على ذات العقول التى خلقت الأسئلة أن تخلق الإجابات. عمروا العالم بآلهة وأرواح وسلطات وقوى. أبدع الناس لأنفسهم ديانات وثقافات؛ أبدعوا لأنفسهم تقاليد وتابوهات **taboos** وقواعد لسلوكهم. منذ ذاك صار الناس يحيون حياتهم الإنسانية المميّزة فى عالم من صنعهم هم أنفسهم. أسلافنا الأوائل أولئك كتبوا علينا مصيرا محتوما: أن يكون أحدنا إنسانا يعنى حتما أن يحيا فى عالم من أفكار وتفسيرات وتقييمات من صنع الإنسان. كل واحد منا عليه أن يحيا داخل شبكة من منظومة فكرية؛ قليلون منا لهم يد - إلى حدّ ما - فى نسج شبكة الفكر المعينة التى يحيون داخلها؛ لكن أكثرنا كلّ كينونتهم فى عالم حلم وهم لا يدرون أن عالمهم حلم حلمه لهم آخرون. لكن ليس ثمة مهرب. حتى ديوجينيس **Diogenes** فى حوضه^(١) لم يكن ممكنا له أن ينعم بحياة كلب: سواء كان سعيدا أم تعيسا، كان يحيا داخل منظومته الفكرية المعينة.

لم تكن المعقولة التى أضفتها إبداعات العقل الفكرية على ظواهر وأحداث الطبيعة والحياة بغير مثل فى التجربة الإنسانية. كانت غير مسبوقة من حيث أنها شكّلت طفرة إلى مستوى جديد من الوعي، لكنها كانت أيضا استمرارا لوظيفة كان يؤديها الفكر من قبل، وظيفة ميّزت الكائنات الإنسانية عن بقية ذوى قرباهم فى عالم الحيوان، وظيفة تكوين المفاهيم **conceptualization**. فى البداية كان الفرد الإنسانى يلتقى طبييا ثم آخر ثم آخر وكان كل لقاء تجربة فريدة؛ ثم قال العقل: ذلك طبيى، وإذا بكل الأطباء فى الغابة تصير شيئا واحدا. فى البداية كان هناك حدث

(١) ديوجينيس من سينوبى **Diogenes of Sinope**، ٤١٢-٣٢٢ ق.م.، مؤسس فلسفة الكليبيين **Cynics**، أكد استقلالية الإنسان، مع إزراء تام للأعراف والتقاليد.

ما ثم حدث آخر، ونفس الحدث الأول ثم نفس الحدث الآخر مرة بعد مرة، ثم قال العقل: هذا يتبع ذلك، وإذا بهذه الكلمة السحرية 'يتبع' تربط الحدثين معا. المفاهيم التى أبدعتها الكائنات الإنسانية أعطت العالم الذى يعيشون فيه اتساعا وعمقا لم يكونا له من قبل. لكن الثراء الذى أتت به حكايات الآلهة كان من مرتبة مختلفة.

(٣)

الإنسان، فى حدود ما نعلم، هو الحيوان الوحيد الذى يعى حتمية فناءه. إذ يواجه يقينية الموت، مقترنة بمحن وإحباطات الحياة، فإن كل شخص مفكر لا بد أن يكون فى وقت ما قد شارك شكسبير Shakespeare شعوره إذ يقول:

ما الحياة إلا ظل يتنقل، ممثل ضئيل
يتبختر ويتضجر ساعة على المسرح
ثم لا تعود له ذكرى. إنما أقصوصة
يقصّها معتره، تتلى ضجيجا وهياجا
ولا تعنى شيئا^(١).

يعى الإنسان أنه قد ألقى به فى جوف عالم، أو لنقل إنه دهمه عالم، لم يختره لنفسه. وهو يعى أيضا أنه مقضى عليه بالموت. هاتان الحقيقتان الأساسيتان تغوصان به فى غمرة من التساؤلات. ولأن التساؤلات مضنية شديدة الإلحاح، لم يكن ثمة محيص له عن أن يجد لها إجابات، أى إجابات تسكن نهش تساؤلاته الممض. هكذا نشأت كل الميثولوجيات وكل العقائد.

(١) مكبث Macbeth، الفصل الخامس، المشهد الخامس.

حين حقّق الإنسان لنفسه بعض السلام الذهني وبعض الأمان المادّي، بدأ بعض الأفراد المتميّزين يصرون على أن تكون الإجابات متوائمة مع التفكير العقلاني، وأن يكون بها قدر من الاتساق الداخلي والوضوح الذاتي. هكذا ولدت الفلسفة.

(٤)

من اللحظة التي يكتسب فيها الإنسان وعيا بذاته في مواجهة العالم، ووعيا بالعالم في مواجهة ذاته، يشعر بالحاجة لأن يكون ذلك العالم ودوا، فيخلق الدين. حين يشعر بالحاجة لأن يكون دينه مرضيا لعقله، يخلق الفلسفة. العالم المعقول intelligible لا يمكن إلا أن يكون عالما من خلق الإنسان نفسه. هذا قدرنا ومأساتنا ومجدنا. حين طرحنا عنا سكينه أسلافنا الناعمة، فصلنا أنفسنا عن العالم؛ حين أكلنا من ثمرة شجرة المعرفة وأصبحنا ندّا للآلهة^(١)، خلقنا عالمنا الخاص بنا، ومنذ ذاك لم يعد ممكنا لنا أن نحيا وأن يكون لنا كياننا الإنساني المتميّز إلا في ذلك العالم الذي هو من خلقنا نحن. كيف إذن تختلف الفلسفة عن الميثولوجيا والدين؟ باختصار، يكمن الاختلاف في أن الفلسفة تصرّ على أننا إذ نواجه اللغز enigma، يجب أن يكون همّا الأول هو إرضاء عقلنا، هو أن نحرص على خلاص نزاهتنا العقلية. الفلسفة ترى أن أهميتنا الحقّة وقيمنا الحقّة تكمنان في عقلانيتنا، فاعليتنا العقلية، وتصرّ على أن إجابتنا عن اللغز يجب، أولا وقبل كل شيء، أن تحترم عقلنا وفاعليتنا العقلية.

إنني أحتاج منظورا للعالم لا يجعلني أشعر بالارتياح في الكون فحسب - قد كانت تلك وظيفة الميثولوجيا - إنما أحتاج منظورا للعالم يحترم فاعلية عقلي ولا يهزأ بها. تلك كانت ولا تزال البداية، البذرة المنشئة، لكل فلسفة.

(١) "وقال الرب الإله هوذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر" سفر التكوين، ٣ : ٢٢.

لنا أن نقول إذن إن تكوين المفاهيم كان قفزة العقل الأولى التى نقلت الجنس البشرى من مستوى الوعى البهيمى إلى الوعى بالذات والتفكير الغائى. وكان إنشاء الأساطير هو القفزة الثانية. ثم جاءت القفزة الثالثة. وهذه المرة يمكننا أن نشير إلى تاريخ معين وإلى موقع محدد، ففى حوالى القرن السادس قبل الميلاد وعلى الساحل الأيونى من اليونان حدث أن بعض العقول، التى تميّزت بجسارة فذّة، قرّرت أن التفسيرات التى تطلبها لا ينبغى أن تكون مرضية فحسب، بل يجب أيضا - أو على الأصح، يجب فى المكان الأول - أن تكون متوافقة مع العقل. دعونا لا نسأل ماذا كانوا يعنون بذلك، فنحن حتى اليوم لم نتفق على ما ينبغى أن نعنى بذلك. إننى سأهنئ نفسى إن نحن عند نهاية هذا الكتاب نكون قد كونا فكرة ليست غائمة تماما عما نعنى بذلك.

ما وصل إلينا من فكر مفكرى القرن السادس أولئك لا يتجاوز أن يكون شذرات لا نتيج لنا أن نتحدّث بثقة عما عساهم كانوا يعنون. حتى ما ينبئنا به أرسطو Aristotle عن ثاليس (طاليس) Thales أو أناكسيماندر Anaximander أو أناكسيمينيس Anaximenes قد يكون فيه من فكر أرسطو ويعكس اهتمامات أرسطو بأكثر مما فيه من تفكير رواد الفكر الأيونيين أولئك وبأكثر مما يعكس من اهتماماتهم. ومع ذلك، يجوز أن نسمح لأنفسنا بأن نقدّم تصوّراتنا الخاصة، دون أن ندعى معرفة أو نتظاهر بيقين.

(٥)

إننى أزعم، وأعلم أنه زعم جموح، أنه فيما بين أوائل القرن السادس وأواخر القرن الرابع قبل الميلاد، ولدت الفلسفة وترعرعت واستوعبت من الدرس ونالت من التهذيب كل ما كانت تحتاجه لمستقبل حياتها. كل فلسفة من بعد ذلك قد

كانت، فى أحسن أحوالها، تأكيداً وتكراراً وإعادة تقديم للتراث الذى وهبته تلك القرون الثلاثة الرائعة للإنسانية؛ وفى أسوأ أحوالها كانت إساءة فهم وتشويه لذلك التراث عينه.

بالطبع كان الجنين قد أمضى حقبة طويلة من الزمن فى مرحلة الحمل، حفظه وغذاه رحم من بعد رحم. والواقع أنه، كما هو الحال مع كل حياة، وكما هو الحال مع كل شىء فى مسارات الطبيعة، لا يمكن أن نتكلم حقاً عن بداية محدّدة بشكل قاطع، فمن الجائز أن نقرّر أننا يجب أن نرجع ببداية كل الفلسفة إلى أول تكوين للغة. إلا أنه، كما إن سيرة الحياة الجيدة لشخصية ما ينبغي أن تعنى فحسب بتلك العوامل والأحداث التى تسهم بدرجة محسوسة فى تكوين الشخصية على النحو الذى يجعلها تستحق اهتمامنا بسيرة حياتها، فكذلك من المتفق عليه عامة أن أسلم رأى حول مولد الفلسفة - بالمعنى الخاص الذى يبيننا هنا - هو ذاك الذى يرجع مولد الفلسفة إلى الحركة التى نبتت فى أيونيا، أى فى المستوطنات الإغريقية على الساحل الغربى لآسيا الصغرى، حوالى بداية القرن السادس قبل الميلاد.

أعاد المفكرون اليونانيون طرح الأسئلة التى شغلت العقول المفكرة منذ بزوغ فجر الإنسانية. (لا يمكننا حقاً أن نعرف ما إذا كان أى من الحيوانات غير الإنسان قد أركّته تلك التساؤلات.) أما ما ميّز تساؤلات اليونانيين فهو أن كل مفكر بمفرده قدّم إجاباته على تلك الأسئلة بصراحة وإخلاص على أنها نتاج تفكيره المستقلّ، تقبلها أو ترفضها عقول الآخرين حسبما يترأى لكل عقل بذاته. كان هذا يعنى تأسيس حرية وكرامة العقل الإنسانى، وهذا هو مُجْمَل وفحوى الفلسفة بأكملها. ما نجده من توافق أو تعارض بين الإجابات المختلفة لا قيمة له بالقياس لحقّ الفرد فى أن يجاهد مع تلك الأسئلة بحرية كي يحيا فى عالم اخترقته نصال عقله الفعّال.

(٦)

لا بدّ أنه كان فى نحو القرن السادس قبل الميلاد إذ أكل الإنسان من الثمرة المحرّمة لشجرة معرفة الخير والشر وصار ندًا للآلهة. ففى نحو ذلك الوقت، فجاء (إذا وثقنا بما عندنا من سجلات)، نجد الناس فى كل مكان - فى الصين وفى الهند، بين الفرس والمصريين والعبرانيين - يعبرون فى وضوح عن أعماق حقائق الحياة. فى كل مكان كان هناك أشخاص يتميّزون بالبصيرة، رأوا فى وضوح ما يعطى الحياة معنى وقيمة.

تلك البصيرة ما كان من الممكن أبدًا أن يضاف إلى عمقها أو جلائها؛ لكن فى اليونان أضيف إليها بُعد جديد. فى اليونان رأى الإنسان ليس فحسب ما يعطى الحياة معنى وقيمة، لكنه رأى أيضًا لماذا الأمر كذلك، ورأى مكان تلك الحقيقة من الكل الجامع لكل كينونة. إن يكن الإنسان فى أماكن أخرى سبر سرّ الآلهة وصار ندًا لها، فإن الإنسان فى اليونان أحال نفسه كائنًا عقليًا وصار بالحقّ إليها. لكن، وأسفاه! فإن قبضة الإنسان على ألوهيته المكتسبة كانت على الدوام غير آمنة.

كل تقمّ فى وضع الجنس الإنسانى لا بدّ أن يعتمد على انتشار أوسع واستيعاب أكمل لتلك الحقيقة المعنوية الجليلة التى أدركها فى وضوح أشخاص ذوو بصيرة نافذة وقامة أخلاقية سامقة منذ أكثر من خمسة وعشرين قرنًا مضت.

(٧)

لا نعرف إلا أقلّ القليل عن مفكرى ميليتوس Miletus العظيم. لا نعرف، إلا حدسًا، أى أسئلة طرحوها على أنفسهم: وذلك هو الاعتبار المحورى فى

الفلسفة. لنا أن نتصور أن ثاليس **Thales** مضى في فكره على نحو كهذا: كل الأشياء المعيّنة المحدودة التي تحيط بنا، وكل الأحداث التي نشهدها، لا يمكن أن تكون هي الأصل الأول للأشياء. إنها لا تقوم بذاتها؛ إنها لا تفسر ذاتها. لا بد أن ثمة شيئا مكتملا في ذاته وراء كل هذا، يكون قابلا لأن يُعقل.

من هنا بحث مفكرو ميليتوس عن الطبيعة الأساسية للأشياء. إذ فعلوا هذا، افترضوا أن كل الأشياء كانت أساسا ذات طبيعة واحدة وأن كل الأشياء تكون كُلا واحدا. افترضوا أن جماع كل شيء كان متجانسا ومتصلا. لكن أن نقول إنهم افترضوا، أن نصف إنجازهم الفكري الجسور بأنه تقديم افتراض لهُو أن نظلمهم ظلما فادحا. إنهم في الواقع قضوا بأن يكون ثمة عالم متجانس ومتصل. إذ عقلوا العالم ككل، ككيان متكامل، منحونا مفهوم الطبيعة. ذلك إسهامهم الباقي في الفكر الإنساني، بل قل: إسهامهم في صنع الإنسان. فبدلا من متاهة من أشياء ووقائع لامحدودة ندهمنا من كل جانب، أقاموا حقيقة كونية مفردة في حال مسيرة *in process*، وهكذا ارتقوا بنا دفعة واحدة من مكانة ذريرات في الكون، تحركها وتدفعها قوى لا نعرف عنها شيئا، إلى مكانة أنصاف آلهة نتعامل على قدم المساواة مع تلك القوى عينا.

الشرارة التي قدحها رجال ميليتوس اشتعلت. على مدى ثلاثة قرون - محض ومضة في تاريخ البشر - مضت كوكبة من عقول نيرة تصوغ أسئلة، تقترح إجابات، تستخرج منها مضامين. حتى إذا ما انطلق الإسكندر الأكبر ليجعل من كل العالم المتحضّر آنذاك مملكة موحدا، كان مفكرو اليونان قد أتموا صنع الفلسفة، أكملوا تطوير الإنسان الفلسفي. ما أعنيه بهذه العبارة هو الموضوع الرئيسي لهذا الكتاب.

وكان أول ما قضت به الآلهة الجدد هو هذا: أن يكون الشيء حقيقيا يعنى أن يكون معقولا.

منذ ذاك عاش الناس على مستويين مختلفين، حتى ليكاد المرء أن يقول إن البشر انقسموا إلى نوعين متميزين. الكثرة الغالبة من البشر استمروا يعيشون كحيوانات مفكرة فحسب. قلة قليلة فقط أصبحت حيوانات عقلانية. — بالطبع، إن المجموعة الصغيرة التى بلغت العقلانية لا تحيا دوما ككائنات عقلانية بأكثر مما يستخدم بقية البشر دائما قوى التفكير عندهم. إن أحسننا ليسوا عقلانيين إلا على نوبات منقطعة.

ملحوظة:

فيما يلى حين أتناول فيلسوفا معينا، فإن غرضى لا يكون أبدا نقديا. أنا لا أعترم أن أقدم شرحا لفكر هذا الفيلسوف أو ذاك ولا أدعى أنى أفعل هذا. إن غرضى هو فقط أن أعطى تأويلى الشخصى، أن أقدم ببساطة ما أستمده أنا لنفسى من فكر أولئك الفلاسفة باعتباره يؤدى لفهمنا للحياة، وللعالم، ولأنفسنا. وفى هذا فأنا أسير على خطى سيد كل من كتب فى الفلسفة.

الفصل الثانى

سقراط

(١)

فى فقرة 'السيرة الذاتية' التى يوردها أفلاطون على لسان سقراط فى —
فايدون (٩٦ أ-١٠١ هـ)، يخبرنا سقراط بأنه فى مقتبل عمره كان مولعا بالعلوم
الطبيعية. هذا، بالطبع، ما ينبغى لنا أن نتوقع، فهو، مثل كل شاب ذكى من
معاصريه، لا بد أن تكون قد استهوته أبحاث كوكبة المفكرين الباهرة تلك بدءا من
ثاليس Thales حتى أناكسجوراس Anaxagoras.

يقول لنا إنه انشغل بمسائل من نوع: ما الذى يجعل الأشياء تحدث وتقضى؟
لكنه سرعان ما توصل إلى أن ذلك اللون من البحث ليس هو ما يعنيه. وجد أنه فى
ذلك النوع من الأبحاث يتخبط فى ضباب، وأنه إذ يلاحظ الأشياء بالعينين ويحاول
أن يمتحنها بحواس الجسد فإنه يكون عرضة لأن تصاب روحه بالعمى. من المهم
أن نفهم فى وضوح ما معنى هذا. إن سقراط، حسبما أرى، أدرك أن البحث فى
الأشياء، مهما أعطاه، لن يعطيه الفهم الذى كان هو يسعى إليه. إنه اكتشف حدود،
أو على الأصح محدودية، المعرفة الموضوعية؛ اكتشف واقع أن المعرفة
الموضوعية، وأن الأساليب المنتجة للمعرفة الموضوعية، لا يمكن أن تعطينا
إجابات عن أسئلتنا الفلسفية.

كان عدم رضاه عن البحث فى الطبيعة يعنى أن اهتماماته لها مجال آخر.
كان تفكيره منصبًا على تلك الأفكار والمثل ذات الأهمية القصوى لإنسانية الإنسان.
الفهم الذى كان يتوق إليه لم يكن ليكتسب بالحصول على أى قدر من معرفة
معطيات الواقع الموضوعى.

يمضى سقراط فيخبرنا بأنه آنذاك سمع أحدهم يقرأ من كتاب أناكساجوراس Anaxagoras حيث يقرّر أن العقل هو سبب كل الأشياء، فابتهج كثيرا. ظن أنه سيجد عند أناكساجوراس نوع التفسير الذى يطلبه. لكن آماله تبددت حين وجد أن أناكساجوراس، بعد أن قدّم مبدأ العقل، راح يلوذ بالأسباب الفيزيقيّة. من العبث أن نتخذ العقل كواحد فحسب من الأسباب الطبيعيّة أو حتى أن نعتبره السبب الطبيعيّ الرئيسى. إن توجّهنا كله يجب أن يتغيّر إذا كان لنا أن نحظى بالفهم.

(٢)

مهمة الفلسفة أن تتعامل مع الأفكار التى لا وجود لها فى الطبيعة، بل تكون فى عقل الإنسان فقط، بمعنى أنها لا تأتينا من الخارج، ولا يمكن مطلقا أن تُكتشف بأى مقاربة موضوعية.

قد تكون أو لا تكون هناك حالة من العدل فى العالم الفعلى. إنما المؤكّد أن 'ذات العدل' لا يمكن أن يوجد فى أى مكان من العالم الفعلى؛ إننا لم نجد الفكرة 'هناك بالخارج': الفكرة لا هى وصف ولا هى أمانة (علامة) لشيء موجود فى العالم. فى عالم المعقول وحده وليس فى سواه نلقى العدل بسيطا خالصا.

التفكير الفلسفى شغله وشاغله الأفكار؛ الأفكار التى تعطى هيئة ومعنى وقيمة لحياتنا؛ الأفكار التى لها حقيقتها فى ذاتها؛ الأفكار التى لا يمكن أن تفهم إلا من خلال صورتها الخاصة. ليس الطريق إلى الفهم أن نبحث فيما حولنا، بل أن نمثّن عقولنا؛ أن نمحص أفكارنا، تلك الأفكار التى نأتى بها نحن إلى الكينونة.

بغير معطيات الحسّ قد لا يكون هناك عالم على الإطلاق، لكنّ كل معطيات الحسّ مجتمعة لا تشكّل عالما ذا معنى؛ كل معطيات الحسّ مجتمعة لا تعطينى

لحظة من الحقيقة. لهذا لم يكن سقراط معنيًا بعالم الواقع الموضوعي، بل بالصور (المفاهيم) التي تعطي العالم معنى.

(٣)

‘السيرة الذاتية’ الأخرى لسقراط التي يسجلها لنا أفلاطون نجدها في الدفاع (٢٠ ج- ٢٣ ج) حيث يمكن أن نقول إن سقراط يلخص لنا في قالب أقصوصة مسيرة مخاض عقلي وميلاد عقلي بالغ العمق، فيجسده في أشخاص وأحداث محدّدة.

كان خايريفون Chaerephon بين أكثر رفاق سقراط إعجابا به وأعظمهم حماسا له (ولا بدّ أن سقراط كان قد أحدث انطباعا قويا بين معاصريه بتميّز شخصيته وقدراته)، فاندفع خايريفون، وهو شديد الاندفاع بطبعه، متوجّها إلى معبد أبولو في دلفي ليسأل العرافة ما إذا كان ثمة من هو أحكم من سقراط، وأجابت العرافة، الناطقة عن الإله، بأن ليس هناك من هو أحكم من سقراط.

يمضى سقراط قائلا: "حين سمعت الجواب قلت لنفسى: ما الذى يمكن أن يعنيه الإله؟ وما تأويل هذه الأحجية؟ فأنا أعلم أن ليس عندى حكمة، لا كبيرة ولا صغيرة. ماذا إذن يمكن أن يعنى حين يقول إنى أحكم الناس؟" (٢١ ب. الاقتباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة جويت Jowett).

يخبرنا سقراط بعد ذلك كيف أنه، كى يختبر ما أوحى به الإله، مضى يسأل رجالا اشتهروا بحكمتهم. امتحن ساسة وشعراء وحرفيين. وجد أنه مهما عظمت خبرتهم، مهما اتسع المحتوى الواقعي لمعرفتهم، مهما كانت قدراتهم العملية والمهنية أو الحرفية باعثة على الإعجاب، فلم يكن أيهم يملك إجابات عن الأسئلة

القصوى ultimate (= التى تتعلق بالأصول الأولى أو المبادئ الأولى). لم يكن أيهم حكيمًا فى شأن معانى المفاهيم التى كانوا يستخدمونها، والمبادئ التى كانوا يعتقدونها، والأهداف التى كانوا يعملون لها.

استنتج سقراط أن الحكمة ليست فى المعرفة الموضوعية. مهما بحثنا، فإن العالم لن يعطينا إجابات عن الأسئلة التى تعيننا أكثر من سواها. إذا لم ندرك أن كل معرفتنا لا تساوى شيئًا، إذا لم نعتزف بجهلنا، فلن نكون حتى قد وضعنا قدمنا على أول طريق الحكمة اللانهائى. الله وحده هو الحكيم وأكثر الناس حكمة من كان، مثل سقراط، يعرف أن حكمته فى الحقيقة لا تساوى شيئًا.

لقد صُوِّرَ امتحان سقراط لمحاوريه على أنه بحث عن تعريفات definitions. هذا تصوير خاطئ ابتدعه أرسطو وتلقاه الدارسون حتى يومنا هذا دون مساءلة. فى كل محاورات أفلاطون المبكرة، لا نجد التمهيص المعروف باسم الحوار السقراطى^(١) Socratic elenchus، يصل أبداً إلى نتيجة بل ينتهى دائماً بحيرة معلنة. لو أننا استطعنا أن نحرر أنفسنا من سطوة مرجعية أرسطو العاتية، لرأينا فى وضوح أن هذه الحيرة aporia هى الهدف المقصود وهى كل الغاية من الحوار السقراطى. الهدف والغاية إزالة الأحكام المسبقة والمفاهيم الخاطئة والأفكار المختلطة؛ الهدف والغاية تحريرنا من الجهل الأسوأ — وهو أن نعتقد أننا نعرف ما لسنا نعرف؛ هدف الحوار السقراطى أن يصل بنا لأن نرى أن المكان الوحيد الذى يمكن لنا أن نبحث فيه عن الفهم هو داخل عقولنا نحن.

(١) انظر الفصل الثالث من كتابي أفلاطون: قراءة جديدة. ويسمح لى القارئ بأن اجتزئ العبارة التالية من هامش فى الفصل الأول: "عبارة "الحوار السقراطى" تعنى طريقة سقراط فى الحوار، التى يطلق عليها Socratic elenchus، وكلمة elenchus تعنى الدحض أو التفنيد، لكنى أرى أن هذا الوصف يحمل فى طياته كثيراً من إساءة الفهم لحقيقة الطريقة السقراطية، لذا رأيت أن أتجنبه فى الترجمة."

(٤)

إذ تَخَلَّى سقراط عن السعى وراء الأسباب الفيزيقية، كَرَسَ نفسه للسعى إلى الفهم بواسطة العقل الخالص دون عون من الحواس. لم يكن الديالكتيك السقراطي منهجا علميا يقصد به أن يعطينا معرفة عن العالم الخارجى، بل كان طريقة ملائمة لأن تعطينا الحكمة الوحيدة المتاحة للإنسان: فهم أنفسنا.

قلبُ العملية الديالكتيكية هو الفكرة كحقيقة أولية مطلقة منشؤها فى العقل. التفكير الفلسفى لا يمكن أن تكون له نقطة بداية ولا يمكن أن تكون له غاية غير هذا. يجب أن يستقرّ التفكير الفلسفى على حقيقة الأفكار المطلقة. كل جميل هو جميل بفعل الـ جمال. ليس هذا لغواً أجوف. ما يعنيه حقاً هو أن كل ما يمكننا أن نقول، أن كل ما نعرف هو هذا: إن الشيء الجميل جميل لأنه جميل. إن مفهوم الـ جمال يحمل فى ذاته مغزى ويُعبر المغزى للأشياء. الفكرة حقيقة وتضفى الحقيقة.

لا يمكن لأى مقدار من التحليل أو التشريح، ولا لأى مقدار من البحث الموضوعى، أن يفسّر أو أن يلاشى فكرة أولية. كل تفكير هو عملية إبداعية. إنه يخلق أفكاراً لا يمكن أن تستمدّ من أى شيء من خارجها: لا هى قابلة لأى دليل proof، ولا هى فى حاجة لأى إثبات verification. الأفكار تشكّل أبعاداً لعالم فكرى معقول بذاته وتشهد بذاتها لحقيقة ذاتها. هذا هو الجوهر الحقيقى لمبدأ التذكّر anamnêsis, reminiscence السقراطى.

أن نفهم أى شيء هو أن نستوعب ('نعرف') صورته. لا شيء يقصر عن ذلك يكون فهماً، ولا فهم يمضى فيما وراء ذلك. أن نعرف عن الشيء، ذلك أمر مختلف^(١).

(١) أرى للتمييز بين مفهومى المعرفة والفهم أهمية كبرى، ويبنى أن غيبة هذا التمييز تكمن وراء الكثير من الخطأ والخلط الذى يعتري الفكر الفلسفى والفكر العلمى على حدّ سواء. انظر "Knowledge and Understanding" فى The Sphinx and the Phoenix (2009) الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت غير بعيد، وانظر كذلك الفصل السادس، "المعرفة والحقيقة" من أفلاطون: قراءة جديدة.

(٥)

كان سقراط يراها رسالة حملته الله بها أن يدعو كل الناس أن يراعوا أرواحهم بأكثر من رعاية أجسادهم، وأن يوقنوا بأن صلاح حالهم الأخلاقي أعلى قيمة من صلاح حالهم الدنيوي.

كان يرى أن أهم ما ينبغي أن يشغل الإنسان أن يكون متوائما مع العقل وأن يكون خيرا، إذ أنه لن يحقق لذاته الكمال الذي يميزه كإنسان إلا بأن يتواءم مع العقل وأن يكون خيرا. إن الإنسان، كي يحفظ كرامته ونزاهته، يجب أن تحكمه، في كل ممارسات حياته، مبادئ يمحّصها بحرية ويتبنّاها بحرية. "الحياة غير الممحّصة ليست حياة لإنسان".

ثمة شيء فينا يزدهر وينتفش إذ نفعل ما هو صواب، ويلحقه الأذى وينوى حين نقترف ما هو ظلم، وذلك الشيء فينا هو أئمن ما فينا؛ إنه هو ما يكسبنا صفتنا المميزة ككائنات إنسانية. ذلك الشيء أو ذلك الوجه من أوجه كينونتنا، الذي يمكن أن نسميه الروح، إذا أحاق به أذى، لا تعود الحياة جديرة بأن نحياها.

في الـ كريتون نرى سقراط في السجن ينتظر تنفيذ حكم الإعدام فيه. يأتي صديق عمره كريتون ليحاول للمرة الأخيرة إقناعه بأن يقبل أن يرتب أصدقائه لهربه. فنراه يتكلم في سكينه ودعة مخاطبا كريتون المضطرب:

"علينا أن نتدبر ما إذا كان ينبغي أن أفعل أو ألا أفعل ما تشير به. فإنني، كما كنت دائما، واحد من أولئك الذين يجب أن يتبعوا العقل، أتبع أيّا ما يُظهر لي العقل بعد التدبر أنه الأحسن؛ والآن وقد لحق بي هذا الطارئ، فإنني لا أستطيع أن أنبذ قناعاتي، التي تبدو لي سليمة كما كانت دائما: المبادئ التي كنت أقدرها وأجلّها ما زلت أجلّها، وإذا لم نستطع أن نجد تواءمات مبادئ أخرى أفضل منها، فيقيني أنني لن

أوافقك؛ لا، حتى ولو استطاعت سطوة الجماهير أن تطلق علينا العديد من ألوان السجن والمصادرة والموت، يربعوننا كأطفال بعفارىت الرعب." (٤٦ ب-ج، الاقتباس فى الأصل الإنجليزى من ترجمة جويت Jowett).

يمضى سقراط فى طرح حجته: ليس المهم حقاً أن نحيا بل أن نحيا حياة حسنة. وأن نحيا حياة حسنة يعنى أن نحيا بشرف ووفقاً لما هو صواب. الأمر الوحيد الذى يجوز أن يؤخذ فى الاعتبار هو هذا: هل نحن فى عملنا هذا نعمل ما هو صواب؟ إذا وجدنا أننا بهربى من السجن نكون قد اقترعنا خطأ، عندئذ يكون القول بأنى بغير ذلك ساموت أو أعانى أى خطب آخر، كل ذلك لا يساوى شيئاً قبالة الأذى الذى سنلحقه بأرواحنا إذ أهرب.

ويواصل: يجب على المرء ألا يقترب الظلم حتى حين يقع عليه الظلم. ينبغى ألا ننتقم أبداً أو نردّ الأذى بالأذى لأى أحد، مهما كان الأذى الذى أصابنا منه. - هذا مبدأ نجده مؤكداً ومطوراً بقوة فى الـ جورجياس حيث يقرّر سقراط أن معاناة الظلم أفضل من اقتراف الظلم.

(٦)

كان سقراط، مثل كل الفلاسفة، يتوق للمعقولة intelligibility، لكن سقراط كان أيضاً يعشق الفضيلة. وكان اقتران هذين العشقين - التحام هاتين الجذوتين - فى روحه، هو الذى أنتج للإنسانية جوهرة عليها أن تعتزّ بها لآخر الزمن.

كانت الفضيلة عند سقراط هى كمال الطبيعة الإنسانية. بعبارة أخرى، كانت الفضيلة هى كمال ذاك الشئ فى الإنسان الذى يميزه عن غيره من الكائنات. وتلك الخاصية التى بفضلها يكون الإنسان إنساناً هى عقله intelligence. (قد تكون فكرة تفرّد الجنس البشرى بالعقل محض غرور من الإنسان، لكن ذلك لا ينقض موقف سقراط القائل بأننا ندين بكل قيمتنا لعقلانيتنا).

كى يحقق الإنسان كماله المميز له كإنسان، عليه أن يُخضع كل شىء فى حياته، كل أفعاله وكل ما يتعامل معه، لتفكيره العقلانى reason. عليه أن يفهم كل ما يحيط به، لكنْ أوْلا وقبل كل شىء عليه أن يفهم ذاته.

هكذا، مدفوعا بتلكما الرغبتين الغلابتين اللتين تملكتاه تماما، سعى سقراط لفهم تلك الأفكار (الصور) التى تعطى القيمة والمعنى للحياة الإنسانية.

لكن حين نحاول أن نمسك بجوهر الصورة (المفهوم) نجد ذلك الجوهر يراوغنا. الصورة، التى نرى أنها بذاتها وفى ذاتها، لا نستطيع تحديدها (تعريفها) إلا بمفردات غيرها من الصور. نجد أن كل الصور متواشجة interrelated ونجدها تنتمى لكيان واحد، نجد جوهرها ومعناها فى كيان واحد.

نجد أن كل الفضائل الخاصة هى أوجه من ذات الفضيلة الواحدة. قد نميز بين فضائل متباينة من حيث انتسابها لسياقات عملية متباينة. لكننا متى تعمقنا فى الأمر، وجدنا أنه ليس ثمة فضيلة منعزلة، لا يمكن لفضيلة حقّة أن تُفصل عن نبع كل فضيلة، وما ذلك النبع إلا العقل intelligence الذى بفضلها يكون الإنسان إنسانا.

إننا فى الواقع نجد أن الصور (المفاهيم) لا حقيقة لها إلا كظواهر لذلك العقل الفاعل الذى يسعى لأن يدرك جوهرها؛ إن مبرر كينونتها هو أن تكون مناسبة لممارسة فاعلية العقل. العقل الفاعل الخلاق وحده له كينونة حقّة؛ العقل الفاعل الخلاق هو الحقيقة الوحيدة؛ كل شىء عداه نسبى، عابر، وهمى^(١).

عقلنا الفاعل ذاته، عقلنا الفاعل الخلاق، والفاعلية الغائية purposive، الفاعلية الغائية الخلاقة، التى نمارس فيها فاعليتنا العقلية - فاعلية عقلنا تلك هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها حقّا، وهى كل ما لنا من قيمة.

(١) أرجو أن يصبر القارئ على هذه المقولات بادية الجسارة حتى يصل إلى الباب الثانى من هذا الكتاب، حيث أحاول توضيحها وتبريرها.

على هذا لم يكن المسعى الفلسفى عند سقراط لجوا لا طائل تحته؛ لم يكن لعبة ممتعة تشبع فضول من يميلون للرياضة الذهنية، إنما كان شرطاً لا غنى عنه لأن نحيا حياة إنسانية حقّة، لتحقيق إنسانية الإنسان، للوصول إلى كمال ذلك الشئ فينا الذى بفضلها نكون كائنات إنسانية، أو، على حدّ تعبير سقراط، ذلك الشئ فينا الذى يبين بفعل ما هو صواب ويلحقه الأذى بفعل ما هو خطأ.

عندما نعرف أن كينونتنا الحقّة وقيمتنا الحقّة تكمنان فى فاعليتنا العقلية، عندئذ تصبح وحدة الفضيلة والمعرفة بالنسبة لنا وفيها أمراً بديهيّاً^(١).

مضى سقراط يشرّ بالفضيلة، لكن الفضيلة التى بشرّ بها لم تُوقع فى قانون أخلاقى. كان جوهر الفضيلة عند سقراط أن نفهم ما يعطى الحياة الإنسانية معنى وقيمة. هكذا كانت الفضيلة الأخلاقية عنده واحدة مع التميّز العقلى، وكانت النزاهة الأخلاقية واحدة مع النزاهة العقلية.

الديالكتيك السقراطى هو رفض صارم لآى انتقاص من مبدأ المعقوليّة intelligibility، الذى هو وحده ما يؤمن للإنسان النزاهة التامة.

(٧)

يعلن سقراط أن الفضيلة هى المعرفة. لكنها ليست المعرفة ببساطة، وليست أى معرفة، بل هى معرفة الإنسان لذاته. الحاجات التى يعادل فيها سقراط الفضيلة بالمعرفة نتركها دائماً ونحن نتحسس الطريق إلى شئ أبعد: الفضيلة هى المعرفة، هكذا يقول سقراط، وفى التوّ يمضى فيسأل: ولكن أى معرفة؟ حالما نربط المعرفة بموضوع معيّن، بمجال معيّن من الخبرة، بحتيّز معيّن من الوجود، نكتشف عدم

(١) انظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثانى 'عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية'.

كفايتها كتعريف للفضيلة. والقول بأن المعرفة المطلوبة هي معرفة الخير والشر لا يزيل المشكلة، ففي التحليل النهائي نجد أنها لا يمكن أن تكون معرفة بخير معين وشر معين لأن هذه المعرفة تعتمد على معرفة "الخير" ويتضح أن "الخير" ليس إلا هذه المعرفة ذاتها. الفضيلة هي ممارسة فاعلية العقل من حيث هي، هي حياة فاعلية العقل. بعبارة أخرى، الفضيلة هي النشاط الذي تُعبر فيه الكينونة العاقلة (الحقيقة العاقلة) عن ذاتها. الفضيلة هي ببساطة فاعلية العقل الحيّة. هكذا يكشف لنا الديالكترك السقراطي أن الحقيقة الوحيدة غير المشروطة هي الروح كمبدأ للعقل الفاعل، هي حقيقة الفاعل الأخلاقي *moral agent*.

(٨)

ذلك كان إنجيل سقراط: بمزاوجة الأخلاق والحكمة يضع المعيار للحياة الإنسانية؛ يرفع الحياة الفلسفية إلى مستوى جديد من الكينونة؛ يطوّر الوعي الإنساني إلى نوعية جديدة من الكيان — العقل الفاعل الخلاق.

كان سقراط الفيلسوف الأكمل، ولعله كان الفيلسوف الواحد والأوحد. وأسفاه! كل دارسى الفلسفة تقريبا الذين جاءوا بعده ألقوا إلى لجّة البحر بذلك الدرس ذى القيمة العليا الذى حاول أن يعطينا إياه، أن الفلسفة ليست معرفة ولا يمكن أبدا أن تطمح لأن تعطينا أى معرفة، بل هي أسلوب حياة، نوعية كينونة *a mode of being*.

الفصل الثالث

أفلاطون

ملاحظة تمهيدية

من الغريب أن أهم فيلسوف قديم وصلتنا أعماله المنشورة كاملة سليمة هو مع ذلك الفيلسوف الذى تحتّم حول فكره أكثر المجادلات جموحاً، لكن ثمة سببا لهذا. فكل ما أعطانا إياه أفلاطون كتابة، قدّمه، باستثناءات قليلة، على لسان سقراط. بالإضافة لذلك فإن أفلاطون يخبرنا صراحة وبطريقة جازمة برفضه أن يضع أهم أفكاره فى نصّ مكتوب. بالتالى فإنه من المستحيل أن نحدّد بأى قدر من اليقين أين ينتهى فكر سقراط وأين يبدأ فكر أفلاطون، وليس لأحد أن يدّعى أنه يستطيع أن يؤكد ما كان فكر أفلاطون حقاً. هكذا فإننى، بكل الاحترام لمؤرخى الفلسفة ولدارسى الكلاسيكيات، أقول إن ما أقدمه هنا هو قراءتى الشخصية لمحاورات أفلاطون. وأقرّر أيضاً أنى أجد القيمة العليا فى محاورات الفترتين الباكرة والوسيطة من حياة أفلاطون. محاورات الفترة المتأخرة تبحث مسائل معيّنة، تقدّم وتطوّر تقنيات، لكنها - باستثناء بضع بصائر قيّمة تأتى كأنما عرضاً فى الـ سوفيست والـ فيليبوس والـ تيمايوس - لا تضيف الكثير مما له دلالة لما اعتبره فلسفة بالمعنى الدقيق. يمكننى أن أقول فى الواقع إن الجمهوريّة هى عندى مُجمل كل الفلسفة.

(١)

لم يعطنا أفلاطون بياناً عن مسيرته الفلسفية كالذى أعطانا إياه عن مسيرة سقراط فى الـ فايدون. بعض المصادر تخبرنا بأنه بدأ يداوم صحبة سقراط حين

كان في العشرين، لكنى أجدته من الصعب أن نصّدق أنه لم يتواصل مع سقراط ولم يستمع إليه وهو صبي. ونسمع أيضا أنه في باكورة حياته أظهر موهبة في الشعر والدراما، إلى جانب تطلّعه للعمل السياسي، الذي كان مؤهّلا له بطبيعته وبنشأته. لكن عقلا كعقل أفلاطون، يجد نفسه في غمرة يونان القرن الخامس قبل الميلاد، ما كان يمكن إلا أن ينشرب كل تيارات الفكر التي كانت آنذاك تتلاقى وتتشابك في المجال الثقافي. وعلى وجه الخصوص، فإن تعاليم المدرسة الفيثاغورية Pythagorean school وفلسفة هيراكليّوس Heraclitus وفلسفة پارمنيديس Parmenides كلها على ما يبدو تركت انطبعا باقيا على عقله. يبدو أن عقله انشغل بشكل خاص بمبدأ الدفق flux الهيراكليتي. كان هيراكليّوس قد أعلن أن كل الأشياء في العالم الذي يحيط بنا، كل ما يمكننا أن نرى أو نلمس أو نسمع أو نحسّ على أي نحو، هو في تغيّر دائم. أشخاصنا ذاتها، من حيث نحن جزء من العالم، لا تبقى على حالها أبدا عبر أي امتداد زمني. لكن إذا كان الشيء في تغيّر دائم فكيف يمكن أن نثبت عنه أي شيء؟ كيف يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة؟ ومن الناحية الأخرى كان پارمنيديس يقرّر أن ما هو حقيقي يجب أن يكون واحدا، كلاً، وغير متغيّر، وأن ما هو حقيقي يجب أن يكون واحدا مع ما هو معقول. وكما يقول كورنفورد Cornford فإن أفلاطون "دائما يتحدّث عن پارمنيديس باحترام يزيد عما يبديه نحو أي فيلسوف آخر. كان يرى نفسه خليفة للرجل الذي كان أول من بيّن، ولو بشكل غير تام، التمييز بين عالم الصدق والحقيقة المعقول وعالم الظواهر والصور الجسديّة" (F. M. Cornford, Plato and Parmenides, p.80).

حين أخذ أفلاطون يصاحب سقراط، كان لسقراط عليه تأثير مزدوج. في المكان الأول تأثر أفلاطون تأثرا عميقا بإخلاص سقراط النامّ لحياة الفضيلة بجناحيها، النزاهة الخلقيّة والفكرية. وفي المكان الثاني، في اقتناع سقراط بأن الحكمة الوحيدة المتاحة للإنسان هي فهم عقله هو ذاته، وجد أفلاطون الجواب للغز

المعرفة. - فى عالم الأفكار، هناك نجد الحقيقة التى نفاها هيراكليتوس من العالم المحيط بنا؛ فى عالم الأفكار، هناك نجد الكينونة الحقة والحياة الحقة.

لم يكن سقراط معنيًا بالعالم الخارجى؛ كان العالم الداخلى للإنسان يستغرقه تمامًا. من الناحية الأخرى، كان أفلاطون مشغولاً كثيراً بالعالم الفيزيقي، ولو أن انشغاله ذلك كان على نحو سلبي؛ إنه لم يسمح لنفسه أبداً بأن ينسى أو يغتفر خداع وزيف العالم.

"ألم نقل منذ حين إن الروح حين تستخدم آلية الجسد فى أى بحث، سواء عن طريق البصر أو السمع أو أى حاسة أخرى (لأن استخدام الجسد يعنى استخدام الحواس) فإن الروح يجبرها الجسد إلى عالم التحول، وتضلّ طريقها وتصبح مضطربة دائخة، كأنما سكرت بملامستها لأشياء من هذا القبيل؟"
"بالتأكيد."

"لكنها حين تبحث بذاتها، تمضى إلى عالم ما هو نفسى ودائم وباقٍ ولا متغير؛ ولكونها من طبيعة مماثلة، فإنها حين تستقل وتحرر من التداخلات، ترتبط بذلك دائماً ولا تعود تقيم، بل تبقى، فى عالم المطلق ذاك، ثابتة غير متغيرة، إذ تلامس كائنات من طبيعة مماثلة. وهذه الحال للروح هى ما ندعوه الحكمة" (الفريدون، ٧٩ ج-د. الاقتباس فى الأصل الإنجليزى من ترجمة هيو تريدينك (Hugh Tredennick)).

عالم الصور forms (المفاهيم) هو موطن العقل الفاعل: هذه هى بصيرة أفلاطون العظيمة، هبة أفلاطون العظيمة لنا. كل ما عدا ذلك عالم من ظلال

تتجاوز إلى العدم بلا انقطاع. الصورة وحدها حقيقية؛ الصورة وحدها لها معنى وقيمة. إننى، كعقل فعال، لا أدرك الصور فحسب؛ إننى أكون الصور، وعندئذ، وعندئذ فقط، أشارك فى الحقيقة. (إذ أقول هذا فإننى أخطو خطوة متجاوزا أفلاطون، لكنى أعتقد أننى ما زلت أمينا لروحه.) لم يستقر أفلاطون أبدا على نظرية للصور كنظرية مكتملة، لكنه حتى نهاية حياته ظل يتخذ المفهوم السقراطى للصور أساسا لكل فلسفته^(١).

(٢)

تحتل الجمهورية فى عالم الفلسفة عن جدارة المكانة التى تحتلها سيمفونية بينيوفن التاسعة فى عالم الموسيقى، والأبواب من الخامس حتى السابع هى قلب تلك الذروة لكل فكر فلسفى. فى الباب الخامس، بعد أن يقدم أفلاطون مقولته الشهيرة بأنه لن تكون هناك نهاية لمتاعب الدنيا حتى يحكم الفلاسفة (٤٧٣ ج-د)، يشرع فى محاولة لبيان ما نعى بالفيلسوف، وإذ يفعل هذا فإنه يعطينا فى نحو سبعين صفحة زبدة ولب كل الفلسفة.

الفيلسوف يتملكه عشقه لما هو حق. أن نرى ما هو حق يعنى أن نرى ما هو حقيقى. إن الأشياء المتعددة المتغيرة التى تحيط بنا مشبعة باللاحقيقة. صدقها هو بالضرورة نسبى وحقيقتها هى فى جوهرها عارضة contingent. أى معرفة تتصل بمثل هذه الأشياء لا يمكن أن تكون ذلك الفهم الأعلى الذى يطلبه الفيلسوف، بل تكون بالضرورة مجرد معرفة ظلال. فى عالم المعقولة الخالصة وليس فى سواها نكون فى تواصل مع الحقائق اللامتحوّلة، اللامتغيرة.

(١) فارتقت نصّ الأصل الإنجليزى فى هذه العبارة، لأجعلها أقرب لما اقتضت به لاحقا. انظر الفصل الأول "الصور المعقولة" والفصل الخامس "مغزى الفايثون" من أفلاطون: قراءة جديدة.

لكن أفلاطون لم يكن ليستريح إلى تعدّد المفاهيم بأكثر مما كان يستطيع أن يستريح إلى تعددية وتحول عالم المحسوس. كان عليه أن يصعد سلّم المفاهيم إلى مفهوم أعلى.

فى فقرة قصيرة فى الباب السادس (٤٩٠ أ)، فى كلمات مسحورة، خصبة بمقدار ما هى سديمية، يرسم أفلاطون طريق الصعود الفلسفى. من عدم الرضى بتحول ونسبية المتعدّد - اللاتّبات والخداع والنقص فى كل وجود فعلى محدود - ينطلق الفيلسوف بحثاً عن الحقيقى، الأزلى. يجد ضالّته فى 'الأفكار الخالصة'، المفاهيم الجوهرية التى تضى على 'المعيّنات المتعدّدة' ما لها من حقيقة ومن قيمة. الملكة التى بها يدرك تلك الصور هى ذاك الشئ فيه، فى كل فرديته المركّبة، التى تعلو فوق التغيّر وتسمو على القيود transcends limitations. الفعل الذى به يدرك المفاهيم الجوهرية هو أحقّ وأكمل حقيقة يعيها وعيا مباشرا. فى فاعلية الفكر يبلغ كمالا يهتئ له معياره لكمال الحقيقة. هكذا، إذ هو يصبح حقيقة فى ذاته - إذ يصبح واحدا مع الكينونة الحقيقية - عندذاك يعرف الحقيقة. هذه المعرفة، هذا الاتحاد مع الحقيقة، يشكّل كل حياته وكل فكره. هذا هو نبع وشرط كل فهم وكل نشاط غائى purposive activity.

فىما بعد بقول لنا أفلاطون إن ما يعطى الحقيقة للأشياء التى تُعرف ويعطى قدرة المعرفة لمن يعرف هو صورة الخير. إنها مصدر الفهم و'الحقيقة' (الكينونة)، إلا أنها غير هذين وتوقهما حسنا. كما أن الضوء والبصر لهما قربى بالشمس لكنهما ليسا الشمس، فكذلك الفهم و'الحقيقة' لهما قربى بالخير لكنهما ليسا الخير، الخير يعلو عليهما كمالا (٥٠٨ هـ - ٥٠٩ أ).

حين يُطلب من سقراط فى الجمهورية أن يعطى بيانا عن الخير، فإنه يلجأ إلى التشبيه، فيمثّل للـ خير بالشمس، وبعد ذلك يعطينا أمثلة الكهف البدعية الشهيرة.

يأتى الصعود إلى رؤية الحقيقة، إلى إدراك الصورة الأسمى، إلى صورة الواحدة التى تضم وتولد كل الصور، يأتى هذا الصعود كإلهام. إنه ليس استنباطا deduction، وليس استدلالا inference، بل هو تحقق، هو بلوغ كمال. إننا إذ نبلغ نزاهة وكمال الفاعل الأخلاقى الخلاق ننال معرفة الحقيقة والأزل.

فى المأدبة يضع أفلاطون على لسان سقراط بيانا عن هذه المسيرة ذاتها. فى حكاية ديوتيميا الشهيرة، تتولى حكمة مانتينيا تعليم سقراط أسرار الحب. تصف ديوتيميا مسيرة عاشق الجمال من حب شكل محدّد من الجمال، إلى حب شخص فرد، إلى تقدير الجمال فى كل الأفراد، ومن التعلّق بالجمال الجسدى إلى تأمل الجمال فى الأخلاقيات والمثل المجردة، ثم إلى حب المعرفة والعقل، "حتى ينمو ويربو عفتا على ذلك الشاطئ، وأخيرا تُكشف له رؤية معرفة فريدة، هى معرفة كل جمال بكل مكان."

"من يكون قد مضى حتى هذا الحدّ فى تعلّم أمور الحب، ومن تعلّم أن يرى الجميل بالترتيب والتتابع الصحيحين، حين يتّجه نحو الغاية، سيشهد فجأة شيئا رائع الجمال ... شيئا هو فى المكان الأول دائم، لا يعرف الميلاد ولا الموت، ولا النمو ولا الاضمحلال؛ وهو ثانيا، ليس جميلا من منظور ما وغير جميل من منظور آخر ... ولا هو موجود فى كائن فرد، مثل مخلوق حى سواء فى السماء أو على الأرض أو فى أى مكان آخر؛ إنما هو جمال مطلق، قائم بذاته، بسيط ودائم، تكتسب منه كل الأشياء الجميلة الأخرى ما لها من جمال ينمو ويتلاشى، دون أن يتعرّض هو لنقص أو ازدياد أو تغيّر ... هذه يا عزيزى سقراط ... هى الحياة التى ينبغى فرق كل شيء للإنسان أن يحياها، فى تأمل

الجمال المطلق... ماذا لو أن الإنسان كانت له عيون ترى
الجمال الحق - الجمال الإلهي، أعنى الجمال نقياً، خالصاً، غير
مختلط، ليس مصاباً بملوثات الجسد وبكل مظاهر وأباطيل الحياة
الفانية - شاخصاً إلى هناك ومتواصلاً مع الجمال الحق، بسيطاً
وإلهياً؟ تذكر أنه في ذلك التواصل فحسب، إذ يشاهد الجمال
بذاك الذى به يمكن أن يشاهد، سيكون ممكناً له أن يُنتج لا
ظلالاً للجمال بل حقائق (لأنه ليس ممسكاً بظل بل بحقيقة)، وإذا
ينجب ويغذى الفضيلة الحقة، سيكون بحق صديقاً لله ويكون
خالداً، إذا كان للإنسان القانى أن يحظى بالخلود. أ تكون تلك
حياة يستهان بها؟" (المأدبة، ٢١٠ هـ - ٢١٢ أ. فى الإنجليزىة
اقتبست من ترجمة جويت Jowett).

ها هنا إبداع لعالم فكرى، يحيا فيه الإنسان على مستوى جديد من الكينونة؛
ينال فى الواقع جوهرًا جديدًا؛ يبلغ الحياة الروحية.

(٣)

رغم أن أفلاطون، الرياضى، أبا الأكاديمية، ربما لم يكن قادراً على أن
يمائل ثبات سقراط فى التمسك بالفصل التام بين الفلسفة والعلم أو أن يظل قائماً بنبذ
كل معرفة موضوعية، إلا أنه يبقى أميناً لروح سقراط حين يصر على أن الفكر
الفلسفى لا يمكن حبسه فى أى صياغة لغوية محدّدة. هذا أساس ريبته فى الكلمة
المكتوبة، التى يظهرها فى الـ پروتاغوراس، ويعلمها لنا أكثر جلاء وأكثر قوّة فى
الـ فايدروس (٣٤٧ ج - ٢٧٨ هـ)، حيث يؤكد أنه من حماقة أن يظن المرء أن أى
نص مكتوب يمكن أن يؤدى معنى واضحاً محدّداً. هذا أيضاً أساس إصرار
أفلاطون فى الجمهورية على أن الفلسفة يجب أن تدمر افتراضاتها على الدوام.

على امتداد المحاورات، يحذرنا أفلاطون المرة تلو المرة، أحيانا بكلمات صريحة، وأحيانا بوسائل درامية أو أدبية مختلفة، من أن نأخذ ما يقال بحرفية شديدة أو بجدية زائدة عن الحد.

في الرسالة السابعة يكتب غاضبا عن أولئك "الذين كتبوا أو يعتزمون أن يكتبوا عن هذه المسائل، مدّعين معرفة بالمسائل التي أنا معنيّ بها ... ليس لى شيء مكتوب حول هذه الأمور، ولن يكون أبدا. فهذه المعرفة ليست شيئا يمكن أن يوضع في كلمات مثل المعارف الأخرى؛ إنما بعد تواصل يستمرّ طويلا بين المعلم والتلميذ، من خلال السعى المشترك في الموضوع، فجأة - مثل ضوء يسطع حين توفد نار - تولد المعرفة في الروح وتوّا تغدّي نفسها بنفسها." (٣١٤ جـد. الاقتباس في الأصل الإنجليزي من ترجمة جلين ر. مورو (Glenn R. Morrow).

في حديثنا نستخدم الأسماء والتعريفات والرسوم images، وهذه كلها في طبيعتها نقص وتعريفها تناقضات متأصلة. "لهذا السبب فليس ثمة إنسان عاقل يخاطر بالتعبير عن أكثر أفكاره عمقا، خاصة في صيغة لا تقبل التغيير، وهو ما يصدق على النصوص المكتوبة" (٣٤٣ أ). إنما باستخدام هذه الوسائل "قإنه بالكاد يمكن أن تتولّد معرفة عن شيء بطبيعته حسن في إنسان هو بطبيعته حسن" (٣٤٣ هـ). "باختصار، لا سرعة الاستيعاب ولا الذاكرة الجيدة يمكن أن تجعل الشخص يرى حين لا تكون طبيعته ذات قربي للموضوع، فهذه المعرفة لا تضرب بجذورها أبدا في طبيعة غريبة عنها؛ هكذا فإن إنسانا لا يميل بطبيعته للعدل وليس بذى قربي للعدل أو ألوان الفضيلة الأخرى ... لن يبلغ أبدا الحقيقة التي يمكن بلوغها عن الفضيلة" (٣٤٤ أ).

أيّا ما كانت الملابس التي عبّر أفلاطون في غضونها عن هذه الآراء، وبصرف النظر عن المبررات المحددة التي دعم بها تلك الآراء، فإنني أراها تحمل مغزى عميقا لم ننبّه به بدرجة كافية من الوضوح حتى اليوم.

(فى الفقرة السابقة اقتبست من رسالة أفلاطون السابعة. لقد كانت صحة نسبة الرسائل - ومن بينها الرسالة السابعة - إلى أفلاطون مثار جدل. كل ما أستطيع قوله هو أنه إذا كانت الكلمات التى اقتبستها لم يكتبها أفلاطون بنفسه، فلا بد أن من كتبها كان شخصا نفذ إلى روح أفلاطون بأكثر مما استطاع أى شخص آخر).

حين "أنزل سقرط الفلسفة من السماء إلى الأرض"، لم يحدث تغييرا فحسب بل حول تماما معنى وطبيعة الفلسفة إلى ما لم تكنه من قبل. بعد سقراط لم يعد للفلسفة أن تعنى بالعالم الطبيعى بل بالأفكار والمثل التى تشكل حياتنا الروحية. حين عاد أفلاطون بالفلسفة إلى البحث عن الحقيقة، لم تكن تلك الحقيقة هى طبيعة physis الأيونيين، ولا كينونة to on پارمنيديس Parmenides، ولا الكون kosmos، إنما كانت الحقيقة بمفهوم كمال الكينونة - الكينونة على مستوى الكمال.

الفصل الرابع

التفكير

(١)

لا يختلف الوليد الإنسانى، خلال الأسابيع الأولى أو بضعة الشهور الأولى بعد مولده، عن بقية الحيوانات إلا من حيث إمكانياته. إن الرضيع الإنسانى فى الواقع، حتى بعد أن يكون قد تعلم استخدام أطرافه، وأخذ يتعرف على الأشياء والأشخاص من حوله، محققاً بذلك تقدماً ذهنياً مذهلاً حقاً، يظل على مستوى العجاوات العليا. لكنّ حالما يدخل الطفل عامه الثانى بعد مولده ويتعلم الكلام فإنه يصبح مخلوقاً مختلفاً تماماً، إذ أنه يكون عند ذاك قد تزود بالمفاهيم العامة.

حين نقول إن الإنسان يتميز بالفكر، وإن الفكر يشكل إنسانية الإنسان؛ فإننا لا نعى التفكير فى أشكاله العليا حصراً. حين نقول إن الإنسان هو إنسان بفضل عقله فإننا لا نتحدث بالضرورة عن الحكمة والعلم، ولو أنه صحيح أن الإنسان لا يحقق كمال إنسانيته إلا ببلوغ أعلى مستويات الحكمة والفاعلية العقلية التى يمكن للإنسان أن يبلغها؛ لكن تلك قضية أخرى. المفاهيم تدخل فى نسيج التجربة الإنسانية نزولاً حتى إلى مستوى الإدراك الحسى. مشاعر الإنسان، عواطفه، سلوكه، حتى عند أدنى مستويات الكينونة الإنسانية، تحددها مفاهيم عامة.

حين يتكى صبي ريفي غريز على شطّ جدول ماء، ويرقد إلى جواره كلبه الوفي، ويرتفع قرص البدر القضى أمام كليهما، فإن الصبي يرى القمر بينما الكلب ينظر قرصاً لامعاً. مهما كان الصبي مفتقراً للتعليم، مهما كان غريزاً، فإن رؤيته للقمر، مجرد إبصاره للقمر، ينطوى على تركيبة فكرية وعلى أحكام ذهنية تتجاوز تماماً قدرات وإمكانيات الكلب.

تفادياً لإساءة فهم محتملة، على أن أضيف أن غرضي إذ أقول هذا ليس أن أؤكد الفارق بين الإنسان وبقية الحيوانات. إنني مقتنع تماماً بأن الطبيعة لا تعرف الفواصل الصارمة الثابتة؛ وأن كل أشكال الحياة متواصلة؛ وأنا نخطئ إذ اعتدنا أن نستعين بكاء الحيوان. غرضي الوحيد هو تأكيد أهمية الفكر في حياة الإنسان. قد أكون مخطئاً في كل ما أقول عن الحيوان، لكنني أتمسك في ثبات باعتقادي بأهمية الفكر لبلوغ الكمال الممكن للإنسان.

(٢)

بالفكر، بواسطة الأفكار، يكتشف الإنسان حقيقة الأشياء. بل الأصح في الواقع أن نقول إن الإنسان يضيف الحقيقة على الأشياء بواسطة الأفكار. الأفكار أنساق تمنح المعنى والمعقولة للمعطى. الأفكار حقيقية لأن الموجود لا يكتسب الحقيقة إلا من خلالها. الأفكار تشكل عالم الحقيقة، ولو أنها لا يمكن أن يكون لها واقع actuality إلا في موجودات معينة. (ما أعنيه بهذا لن يتضح تماماً إلا في الباب الثاني من هذا الكتاب.)

الأنساق، الصور forms، التي تضيف المعنى والقيمة على الموجودات وعلى الحياة - نزولاً إلى الصور التي تحدد معنى وعلاقات موضوعات الحس - لا تنتجها أو حتى تنقلها الحواس بل يولدها العقل. الحس بغير الفكر لا معنى له: هذا صحيح حرفياً وبدقة. الحس حدث. الحدث لا يتحول إلى معرفة إلا بواسطة فكرة، إلا حين يضيف الفكر عليه نسقا ويدمجه في عالمه الخاص. الإبصار ينطوي على تأويل وحكم. الطفل المولود لتوه تنعكس الأشياء على عينيه لكن لا يمكن أن نقول إنه يرى بأكثر مما يمكن أن نقول إن الكاميرا الفوتوغرافية ترى. إبصار الوليد حدث يُدخله في شبكة من العلائق، يكون الطفل نفسه أحد مكوناتها السلبية.

لا تبدأ الرؤية إلا حين يفصل العقل بين 'أنا' و'ما أراه أنا'؛ حين يميز العقل بين 'أنا' وما يحدث للـ 'أنا'؛ حين يُسقط العقل على حدث الإبصار فكرة 'الذات' و'غير الذات'.

(٣)

الحقيقة الأساسية في الحياة الإنسانية هي أن الإنسان يُفجأ بأن يجد نفسه في الحياة، مجابها بوجوده؛ إذ أن الإنسان لا يبدأ بأن يصنع نفسه، ولو أنه بعد ذلك يمضي حياته كلها محاولاً أن يصنع ذاته.

كل الكائنات، الحيّة وتلك التي ننظر إليها على أنها بغير حياة، تجابه بوجودها ببساطة ولا تستطيع أن تختار بين أن تكون أو ألا تكون. لكن الإنسان وحده بين الكائنات، في حدود ما نعلم، يحاول أن يعكس هذا الوضع وأن يحدّد كينونته الذاتية.

في مجال المفاهيم نعيد خلق الأشياء في عالم من صنعنا نحن. إذ نفعل هذا نرفع أنفسنا من كوننا جزءاً في كل معطى إلى كوننا كلاً يستوعب كلاً فكرياً جديداً. هذه الإبداعية ضرورية لتوكيد حرّيتنا. لا يمكن لكائن عاقل محدود أن يحقق حرّيته إلا بأن يعيد خلق عالم الواقع - أشياءه الموضوعية وأحداثه - في كون cosmos جديد. من حيث كوننا موجودات محدودة، فإن معطيات تجربتنا تكون مختلطة مشوشة. عقلنا يطالب بأن نجعل منها كونا منظماً cosmos.

المفهوم concept هو نتاج عملية خلق من جانب العقل. هو تكوين فكرى بواسطته يصبح للأشياء معنى عندنا. الفهم المفاهيمي conceptual understanding هو جوهر الإنسان. والفهم المفاهيمي خلاق. المفهوم (الفكرة idea، الصورة form، الكلّي universal) تستحثّه is occasioned by

معطيات التجربة المعينة؛ لكن محتوى التجربة ليس هو ما يعطينا المفهوم. المفهوم نسق يُسقطه العقل على الأشياء المعينة بفعل خلاق.

عملية تكوين المفاهيم على كل مستويات، وفي كل مراحل، النشاط الإنساني، هي من ذات طبيعة النشاط الإبداعي للفنان. الفنان - سواء كان رساما، أو مؤلفا مسرحيا، أو موسيقيا - يصوغ مادته في شكل يأتي إلى الكينونة بـ كُلٍّ جديد، به وفيه تكتسب المادة الأولية (المعطى) مغزى. الإنسان العادى، الشخص المتواضع فى مجرى نشاطه اليومي العادى، والعالم العبقري فى أعلى لحظاته إلهاما، كلاهما يمارسان نفس النشاط، نشاطا واحدا فى طبيعته.

ينطوى الفهم دائما على كُلِّ وحدة واتساق الكلّ يأتیان من فعل يفعله العقل، يرجعان لنسق يضيفه العقل على المحتوى المعطى. كل تفكير هو عملية توحيد unification. وجود عدد من نقط منتثرة على صفحة ورقة أمامى أو على صفحة السماء ذات الأنجم المضيئة أو على سطح الأرض بأى شكل من الأشكال - هذا بالنسبة لى حدث اعتباطى. لكنى إذا جمعت هذه النقط فى شكل أو أشكال هندسية، عندئذ تصبح بعضا من عالمى المعقول؛ تصبح كُلا أخلق فى داخله علائق جديدة. بالمثل، قد يجابهنى عدد من أحداث تاريخية تبقى غير متصلة وخالية من المعنى إلى أن أخضعها لنظرية ما، عندئذ تترابط فى كُلِّ معقول متسق.

الإنسان، ككائن عاقل، لا يستطيع أن يكون فى انسجام مع نفسه، لا يستطيع أن يكون أمينا لطبيعته، إلا بأن يحيا فى كون معقول، يستوعب مُعطائية givenness عالمه فى نسق ينبثق من عقله. أن يكون الشخص عاقلا يعنى أن يستوعب مُعطائية واقعه فى كُلِّ معقول. هكذا فقط يمكن لكائن عاقل أن يؤكد حقيقته فى مواجهة الوجود ويحقق تلك الحقيقة فى كلية العالم المعقول.

كى نكون كائنات إنسانية حقّا يجب أن نحيا فى عالم معقول ذى معنى، أو بعبارة أخرى، إننا إذ نحيا فى عالم معقول ذى معنى نصبح كائنات إنسانية.

(٤)

العقل فعّال في كل مستويات الإدراك؛ حتى أبسط ألوان الإدراك الحسّي تتطوى على عنصر تأتى به فاعلية العقل. التجربة كلياً تتطوى على تأويل عقلى. تأويل التجربة يعنى أن نعطيها تعبيراً فكرياً. الفهم ليس ذا طبيعة سلبية ولا يمكن أن يكون ذا طبيعة سلبية. عبارة 'نفهم شيئاً' هى فى الحقيقة مضلّلة لأن ما نفهمه ليست له كينونة منفصلة عن فعل الفهم أو سابقة على فعل الفهم. كل واحد منا فى الواقع، وبأدقّ معنى للكلمة، يكون عالماً، عالماً الذى تجرى فيه حياته مجراها.

صحيح أن ذهننا *intellect*، عقلنا الواعى *conscious mind*، هو أقلّ عناصر كياننا ذكاء. كلّ خلية فى جسدنا هى أكثر ذكاء بما لا يقاس. ردود فعلنا الفطرية تتفوق كثيراً جداً على ردود فعلنا الواعية. إلا أننا بفضل ذهننا نكون ما نكون من حيث كوننا كائنات إنسانية. كى نؤكد طبيعتنا المميزة، كى نحقق كمالنا الخاص، علينا، دون أن نفصل أنفسنا عن قاعدتنا الجسدية، دون أن ننكر أو نتنكر لطبيعتنا الحيوانية، أن نكون كائنات مفكّرة إلى أتمّ مدى ممكن.

(٥)

الإنسان حيوان يطرح أسئلة. بالطبع، كل الحيوانات 'تطرح أسئلة' وتجد لها إجابات وإلى هذا الحدّ تتعلّم. لكنّ الإنسان هو فى المكان الأول حيوان طارح للأسئلة. وهذا امتياز.

لا يمكن لأى مدى من التجربة، ولا لأى قدر من معاركة عالم الوقائع *facts* ومن الاصطدام بأشدّ الوقائع وقعا، لا يمكن لكل هذا أن يعلم الإنسان شيئاً إذا لم

يكن الإنسان قد جهّز في عقله أسئلة معينة يريد لها أن تجد الإجابة. ذلك لأنه مهما تلقى الشخص من مادة المعرفة، فإن مادة المعرفة تلك لا تصبح معرفة إلا حين تُرتب في أنساق يفرضها العقل، فنكتسب درجة من الوحدة، من الكلية wholeness، التي هي أساس كل معقولة.

لا يمكن لأى قدر من الملاحظة، بذاتها وفي حد ذاتها، أن تنتج أى معرفة. بالملاحظة قد يتعلّم الإنسان مثلما يتعلّم الجرد: يمكنه أن يكتسب ردود فعل نافعة. لكن الوقائع الملاحظة لن تثمر معرفة إلا حين يسهم العقل بتقديم تنظيم خلاق. إنه ليس من الصواب فى الواقع أن نتحدّث عن الملاحظة أو عن الوقائع فى غيبة الإسهام الخلاق للعقل. الملاحظة، مهما كانت أولية، ومهما كانت ساذجة، هى نشاط غائى purposive، يفترض مسبقا نسقا محدداً وحاكماً؛ والوقائع هى نتاج الملاحظة. طالما بقى الشخص الذى تعتمل فيه التجربة متلقياً فقط، فإننا لا نستطيع أن نتحدّث عن ملاحظة أو عن وقائع أو عن معرفة.

العالم الواقعى للإنسان هو منظومة مُرساة established، هو كون cosmos يشكّله صوغ تداخلات المعطى المشوّشة العابرة فى محيط الوعى فى أنساق ذات استقرار نسبى. الوقائع عناصر فى تلك المنظومة المُرساة. الوقائع هى مكوّات عالمنا على مستوى معيّن من التأويل. على أكثر مستويات الوعى بدائية، يكون عالمنا - وبالتالي تكون وقائعنا - نتاج تأويل. الوقائع facts ليست وقائع إلا بالقياس لمستوى أعلى من التأويل. الأنساق الفكرية التى تعطينا الفهم، هى مبادئ خلاقة. فكرة السببية causation هى واحدة من مثل هذه المبادئ الخلاقة. العقل الذى بلور الفكرة لأول مرة كان عقلاً خلاقاً عظيماً. على مدى آلاف السنين ظل الناس، فى مختلف مناحى الحياة، ومن بينها البحث العلمى، يصوغون تجربتهم فى ذلك القلب وهم ناعمون ساكنون إلى أن وقف هيوم Hume فاغراً فاه يصيح: "ليس هناك شىء كهذا!" منذ ذلك الحين والعلماء يطلبون المستحيل عبثاً، يطلبون غاية

تتاقض ذاتها بذاتها إذ يطلبون مبدأ تفسيرياً مؤسساً في الواقع الموضوعي. لن يعرفوا الراحة حتى يدركوا أن كل تفسير، كل فهم، ينطوى على أفكار خلاقية — أنساق ينشئها العقل الفاعل وتدين بكل صلاحيتها لقدرتها على أن تجعلنا ننعيم بالتكامل wholeness والوضوح اللذين تتوق إليهما عقولنا.

(٦)

من أين تأتي فكرة العلاقة relation ('الإضافة' في مصطلح المنطق)؟ فكرة التساوى equality مثلاً، من أين تأتي؟ أين نجد التساوى؟ [أقول 'التساوى' تمييزاً عن 'المساواة' بما يحمله هذا اللفظ من دلالات أخلاقية وسياسية.] التساوى ليس شيئاً؛ التساوى ليس موجوداً في المتساويين، لا في أيهما منفرداً ولا في كليهما مجتمعين؛ وليس التساوى موجوداً بمكان ما بين المتساويين. التساوى وليدٌ للعقل.

الـ 'لا شيء' nothing مجرد فكرة، لكنها أسطورة ميتافيزيقية خصبة. من يجد في نفسه ميلاً لأن يجادل في هذا عليه فقط أن يتدبر أن الصفر في الرياضيات ما هو إلا شكل خاص، مظهر خاص، لنفس الفكرة.

أى إسناد predication ('حمل' بمصطلح المنطق) في عبارة ذات مغزى ينتج عن وضع مفهوم ما (المسند إليه subject) صراحة أو تضميناً، في سياق ذي معنى. هذا الربط بين المفهوم والسياق ينشأ عنه، مثلما ينشأ عن التحام العناصر الكيميائية، مقولة صدق جديدة، حقيقة جديدة. حتى المقولة المتطابقة identical proposition، إذا لم نجدها مجرد تحصيل حاصل tautology، إذا حملت إلينا أقل إيعاز بمعنى، فإنها تنال ومضة المعنى تلك من إشارة خفية لسياق محتمل.

كل الكائنات الحية يكتنفها الزمان والمكان، لكن الإنسان وحده يعيش في عالم له بُعدا الزمان والمكان. الزمان والمكان هما إضافتان أسهم بهما الإنسان نفسه في عالمه

الذى يعيش فيه. لا يعنى هذا أن ليس هناك امتداد وليس هناك استمرار فى العالم الطبيعى، إنما يعنى أن الإنسان بالفعل يحيا فى عالم تشكّله صورة المكان وصورة الزمان اللتان يسهم بهما فى ذلك العالم. كذلك نجد أن تأويلنا لموقف عملى يحدّد سلوكنا، والتأويل نسق فكرى به يعيد العقل الفاعل صوغ محتوى التجربة (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات)، مُخلّصًا التجربة من معطائيتها *redeeming its givenness*.

(٧)

الإنسان إنسان بفضل الصور (المفاهيم) التى يشكّل فيها تيّار الظواهر الذى يجد نفسه مغمورًا فيه منذ أوّل تفتحّ للوعى فيه. هكذا، بينما تيّار الظواهر يحيط به ويحمّله فى مساره، فالإنسان مع ذلك يحتوى ذلك التيّار، وبشكّله، ويحدّده. هذه العلاقة 'المتناقضة'، هذا الشدّ والجذب الجذرى الدائم المتبادل بين الروح والعالم، هو الذى يشكّل سرّ الإنسان، ومأساة الإنسان، ومجد الإنسان.

إننا نحيا باستمرار على صعيدين. من ناحية، على صعيد المفعولية *passivity* نحن نخضع لمؤثرات تأتينا من خارج مركز فاعليتنا. نشعر بالجوع، يعترينا الإجهاد، نجابه بعلاقات وأحداث موضوعية مستقلة عن إرادتنا. من ناحية أخرى، على الصعيد الفكرى، تصاغ أحداث وعلاقات العالم الموضوعى فى صور (أنساق) تحدّدها أفكارنا ومفاهيمنا.

هذا قدرنا الذى لا مهرب لنا منه: أن تكون إنسانا يعنى أن تحيا فى عالمك الخاص، فى عالم ذاتك أنت، عالم تشكّل محتوياته أفكارك ومعتقداتك ومنظورك.

فاعلية العقل *intelligence* تعنى إخضاع مُعطائية *givenness* (أو كما قد يقول أفلاطون، لانهائية) الواقع لنسق محدّد (عدد، علاقة مفاهيمية، شكل جمالى، أسطورة). هذا يعطينا العلم والفنّ والدين. إذ يحاول الإنسان أن يتسامى على

وجوده المنشطى داخل لانهائية العالم الواقعى، يُخضع الدنيا لوحدة الفكر. ذلك الفعل هو خلاصه، هو تأكيد شخصيته. من هنا يبقى بلوغ النزاهة (التكامل) integrity، تحقيق الاكتمال wholeness، أعمق دافع للإنسان وأعلى مطمح له.

فى الفكرة المجردة، فى المفهوم، فى المعادلة، نحتوى لانهائية الوجود فى فاعلية العقل، وندخل إلى مجال الأزل^(١). العقل تدفعه ذات طبيعته - هو خاضع لإرغام متأصل فيه - لأن يستوعب كل الصدق وكل الحقيقة. لكن لا يمكن لأى عقل أن يستوعب لانهائية الوجود الواقعى؛ إنما يستوعب العقل لانهائية الوجود فى أرلية الصور، فى الفعل الخلاق الذى به يصفى العقل الفاعل تكامله integrity على تباين وتعددية المعطى.

(٨)

المفكرون المبدعون يهدوننا أنساقا فكرية تترسخ فى عقولنا وفى لغتنا، وهذان وجهان لا ينفصلان لشيء واحد. الأفكار التى نرثها من مفكرين أصلاء هى البرامج software التى بيا ومن خلالها نعالج مادة التجربة.

أعطانا ثاليس Thales فكرة الطبيعة أو العالم كـ كل ننتمى إليه نحن وينتمى إليه كل ما يكون. أعطانا سقراط فكرة النزاهة الخلقية والعقلية، فكرة ذلك الشيء فىنا الذى ينبغى أن نقدّره ونعتزّ به فوق كل شيء آخر. أعطانا أفلاطون فكرة الـ حقيقة، فكرة الكمال الذى بتوحدنا معه نحظى بالكينونة وامتلاء الحياة ونور العقلانية. هذه الأفكار هى لحمة إنسانيتنا وسداها. أى شخص لا ينساب تيار

(١) أجده لزاما على هنا أن أحيل القارئ إلى الفصل الثانى من الباب الثانى من هذا الكتاب لتوضيح المقصود بهذه العبارة الملغزة.

حياته فى قنوات هذه الأفكار، أى شخص يفنقر تكوينه العقلى للبعد الميتافيزيقى، لا يمكن إلا أن يُعدّ تحت مستوى الإنسان. وهذه الأفكار ليست إلا أساطير ابتدعتها الإنسان.

إذا أردنا للحياة أن يكون لها معنى وقيمة عندنا، فيجب أن تكون مُثلنا عندنا، كما كانت عند سقراط، حقائق لا يعترىها الشك. ما حقيقة العدل، الجمال، الخير؟ حقيقة العدل ليس لها وجود، ولو أن العدل يتحقق فى موجودات. الموجود هو بطبيعته محدود، ناقص، وزائل transient. حقيقة العدل تتسامى على محدودية الوجود؛ حقيقة تكمن فى كونه نسفاً يضيفه العقل على الموجود، به يكتسب الموجود معنى، ينقله من زوال الوجود إلى أزليّة المعقول. (مرة أخرى أحيل القارئ إلى الباب الثانى لإيضاح معنى ما أقول هنا).

الفصل الخامس

المعرفة

(١)

لنصارح أنفسنا. نحن لا نعرف كيف يتأتى لنا أن نعرف أى شىء. نحن لا نعرف ما المعرفة. إنما ببساطة داهمة تجاوبنا حقيقة أننا نعرف بعض أشياء تروق لعقلنا، وفى نوعيّة مختلفة، نعرف بعض أشياء تعطينا فترة التحكّم فى الأشياء من حولنا.

يمكننا أن ندرس عمليّة التفكير إمبيريقياً empirically أو أن ندرس محتوى الفكر تحليلياً analytically، ولا تكون النتيجة إلا أن نجد أنفسنا فى ارتداد لانهاى، نواجهنا دواما مازة جديدة للدراسة، بينما سرّ العقل intelligence (المعرفة كفعل) يظلّ يراوغنا، وتبقى حقيقة المعرفة فى عذريتها السرمديّة تتأبى علينا.

المعرفة لا تفسر لها على الإطلاق ما لم نبدأ من حقيقة العقل. مهما حاولنا فلن نستطيع أبداً لا أن نفسر ولا أن نتجاوز واقع الفهم أو محض واقع كينونة الأشياء. حقيقة العقل الفاعل intelligence وحقيقة الكينونة being تحدقان ببساطة فى وجودنا. ولا يقتصر الأمر على أنه لا سبيل لتفسير العقل أو الكينونة، بل إننا لن نستطيع أبداً أن نكون مفهومنا واضحاً متسقاً للعالم إلا إذا أقررنا بأن العقل والكينونة هما فى منتهى الأمر شىء واحد. أن نفصل العقل والكينونة على أى نحو يعنى أن ندقّ إسفيناً فى جذع فكرنا، فننشئ هوة يستحيل تجاوزها على امتداد كل منظوماتنا الفكرية — إپستيمولوجية وببولوجية وفيزيقية وسيكولوجية، دع عنك ذكر الميتافيزيقية.

التجربة الذاتية subjective experience حقيقة أوليّة. أن نقول إن كل تجربة ذاتيّة تقترن بصحبة جسدية، هذا شىء، لكنه شىء آخر تماماً أن نقول إن المصاحب الجسدى هو كل ما هنالك. أن نقول إنه ليس هناك عقل بلا جسد، هذا شىء، أما القول بأنه لا شىء هناك غير الجسد فهذا شىء مختلف تماماً.

لا يمكن لأي دراسة للمخ أن تعلمنا أي شيء عن طبيعة العقل أو المعرفة. دراسة المخ يمكن بالطبع أن تعلمنا - وهي بالفعل تعلمنا - الكثير عن مجريات **processes** التفكير والتعلم وآلاف الأشياء الأخرى المفيدة والشيقة. لكن المعرفة كفاعلية عقلية تشارك في أصالة **ultimacy** تلك الحقيقة الواحدة التي نعرفها معرفة مباشرة وفورية، أعني حقيقة العقل أو الفاعلية العقلية. وكل الحقائق الأولية التي لها كينونتها في مجال تلك الحقيقة القصوى **ultimate** لا تقبل لا تفسيراً ولا تحليلاً؛ إنها حقائق علينا ببساطة أن نعتزف بها؛ إنها الأفكار (المفاهيم، الصور) التي هي، كما علمنا أفلاطون، مبدأً ومنتهى كل عقل وكل فاعلية عقلية. إن تعريف سلوكنا **behavioural** للمعرفة، مثل كل تعريف أو بيان موضوعي أو واقعي، لن يعطينا إجابة عن السؤال: ما المعرفة؟ الفهم لا يتحقق إلا من خلال نسقٍ يُسكن مفهومًا معيّنًا داخل منظومة معقولة. الفكرة هي شاهد ذاتها، هي حقيقة ذاتها؛ إنها هي ما يجعل المعطى (محتواها) معقولا؛ لكن إن أخذناها في انفصال فإننا نجدها نسبية ومتناقضة. حقيقتها ومعناها يكمنان في عملها كأداة لفاعلية العقل الخلاقة، فيها ومن خلالها يحيا العقل الفاعل حياته.

يخبرنا أرسطو **Aristotle** أن ديموكرييتوس **Democritus** أنكر حقيقة اللون (De Generatione et Corruptione, 316a). لكن مهما قلنا، فهناك فكرة اللون، تحدد في وجودها وفي عناد وإصرار تؤكد أحقيتها في مكان لها في عالم 'الحقيقة'. يمثل ديموكرييتوس التوجه العلمي الذي هو في جوهره اختزالي^(١) **reductionist**. ها هنا نرى مكنون الفارق بين الفيلسوف والعالم. الفيلسوف معنى بالأفكار - أفلاطون يعرف أن كل لون وكل الأشياء ذات اللون إلى زوال؛

(١) استأنن القارئ في أن أنقل هنا ما أورده في الهامش ٢٠ في أفلاطون: قراءة جديدة: 'في يوميات سقراط في السجن (صدر عن المركز القومي للترجمة في ٢٠١٠) استخدمت كلمة العناصرية لترجمة **reductionism** ولم أكن راضيا تماما عن الكلمة، لكنني عدلت عنها الآن إلى 'الاختزالية'، فلعلها تكون أوفى بالغرض'.

لكن عالمه مفعم باللون، الأشياء ذات الألوان تملأ العالم الذى يحيا فيه. العالم معنىً بالأشياء الموضوعية فى حدود قابليتها لأن تُلمس وتُقاس وتُختبر وتُستخدم - ديموكرييتوس يعرف أن اللون واقع لا يمكن تجاهله، لكن عالمه لا لون فيه لأن اللون لا يمكن اختزاله إلى العناصر المعطاة التى يتعامل معها.

المعادلات الكيميائية تخبرنا بما يجرى على مستوى الجزيئات؛ المعادلات الفيزيائية تخبرنا بما يجرى على المستوى الذرى وتحت الذرى؛ لكن لا شيء من ذلك يمكن أن يفسر لون الزهرة، أو مذاق الخوخ، أو شعور التوجس، أو معنى الفكرة. هذا كله مكانه فى عالم العقل، عالم ليس أدنى حضورا فى وعينا من العالم الفيزيقي، إلا أنه منافٍ تماما للمقاربة الموضوعية؛ حالما نحاول مقاربتة موضوعيًا يتحول إلى غير ما هو.

العقل intelligence بُعد أصيل (صفة attribute فى مصطلح سبينوزا) لل حقيقة؛ المعرفة كيفية خاصة special mode منه. الفاعلية الخلاقة بُعد أصيل لل حقيقة؛ الحياة كيفية خاصة منها. من هنا يمكن أن تكون عندنا تحليلات كثيرة و'تفسيرات' كثيرة للمعرفة لكن لا يمكن أن يكون عندنا تفسير أقصى ultimate، لأننا لن نستطيع أبداً لا أن نفسر ولا أن نلاشى العقل: يمكن أن تكون عندنا تحليلات كثيرة و'تفسيرات' كثيرة للحياة، لكن لا يمكن أن يكون عندنا تفسير أقصى، لأننا لن نستطيع أبداً لا أن نفسر ولا أن نلاشى الفاعلية الخلاقة. (عن الفاعلية الخلاقة انظر الباب الثانى، خاصة الفصلين الأول والثالث.)

(٢)

يبدأ الكائن الإنسانى كسحابة سديمية من أحاسيس. إنه يحق ذاته بأن يقرز ويشكل ويؤول ويصدر أحكاما على الكتلة المختلطة التى ينشأ منها. من أول تحديد

لهيئة ما تبرز كشيء منفصل؛ من أول تنبّه لإحساس يميّز على نحو ما من المحيط اللامحدود الذى يكتنفه، إلى أكثر المنظومات العلمية والفلسفية حدقا وتعمّيدا، نلقى نفس مسار الفرز والتشكيل والتأويل.

يبدأ التفكير حين يشكّل الإنسان (أو أى حيوان — إذ ما الذى نعرفه عن تفكير الحيوان؟) لنفسه مفاهيم؛ أى، حين يُخضع محتوى وعيه المعطى لمفاهيم (صور) عامة. الوعي الأولى لا يمكن اختزاله إلى أى شيء آخر ولا تفسيره ولا ملاشاته على أى نحو: علينا أن نعتبره وجها من أوجه أى كينونة. يبدأ التفكير العقلانى **reasoning** حين يطرح الإنسان على نفسه أسئلة. كل سؤال جديد يشكّل امتدادا لعالم الإنسان الفكرى، أو بعبارة أخرى، امتدادا لعقل الإنسان. 'لماذا' كلمة فائقة الروعة. أول إنسان همس بها كان إلها أعظم من پروميتيوس، جاء بالتفكير العقلانى **Reason** من السماء إلى الأرض وبذلك خلق بالفعل الإنسان العقلانى.

فكرتنا الخلاقة الأولى، الأساس ونقطة البدء لكل فكر، هى الـ 'أنا'، التضاد بين الذات وغير الذات. فكرة الـ 'أنا' هذه هى القاعدة التى لا غنى عنها لكل فكر. إنها أيضا الأسطورة الأولى، الوهم الأول، الذى يزرع بذرة التناقض فى كل فكر والذى يتحمّ علينا دواما أن نتغلّب عليه إذا كان لنا أن نعزّز نزاهة عقلنا الفاعل. هذه هى البصيرة العظيمة التى أورتنا إياها سقراط: بينما يلزمنّا، كى نكون كائنات إنسانية، أن نفكر بالمفاهيم **conceptually**، فإن التفكير بالمفاهيم ينطوى بالضرورة على تناقض ذاتى، وخلصنا الوحيد هو فى ذات فعل الفكر، فى ممارسة الفاعلية العقلية، التى هى تَسَامٍ يكرّر دواما على تناقضاتنا التى لا محيص عنها. علينا دائما أن نقيم أصناما فكرية لكيلا نعيش فى خواء روحى، وعلينا دائما أن نحطّم أصنامنا الفكرية لكيلا نعيش فى عبودية فكرية.

بفضل الأفكار، بفضل فاعلية عقلنا الخلاقة، بفضل العقل الفاعل الخلاق، نحيا فى عالم الحقيقة المعقولة **intelligible**.

أعتقد أننا يجب أن نميز بين سؤالين من اليسير أن يختلطا علينا. السؤال عما إذا كانت عندنا أفكار فطرية *inborn* (على غرار النوازع السلوكية الفطرية التي نسميها بالغرائز)، هذا سؤال يتعلّق بالواقع *factual*، وهو قابل للدراسة بالأساليب العلمية. من الجائز أن يكون لوك *Locke* أصاب أو أخطأ في هذا الأمر. من ناحية أخرى، فإن السؤال عما إذا كانت كل الأفكار تنشأ من المعطيات التجريبية^(١) *experiential* هو سؤال فلسفي. هذا السؤال لا يعالج بالبحث التجريبي *experimental* وإنما بتوضيح ما نعنى. إن كنا نعنى ببساطة أن أفكارنا تستحقها دائما التجربة *occasioned by experience*، فهذا يمكن أن يقرّ به العقلانيون *rationalists* دون عناء. أفلاطون قال بهذا في عبارة بسيطة واضحة في الـ فايدون ٧٥-أ. لكننا إذ نقرّ بذلك، إذا لم نأخذ في الاعتبار أن عندنا أفكارا لا تُعطى إمبريقيا بل يشكّلها العقل الفاعل إبداعيا، ومتى تشكّلت تكون مرتبة من الكينونة تضيف بعدا جديدا لحياتنا، فإننا نكون بذلك قد قنعنا بمنظور هزيل وبفهم لأنفسنا غير عفى. المعرفة فعل، فعل خلاق، يأتي إلى الكينونة بصور وعلاقات وأنساق وأبعاد جديدة من الكينونة هي بذات طبيعتها غير قابلة لأن تُعطى في أى محتوى، لأن طبيعتها أن تسمو على كل محتوى، على كل مُعطائية *givenness*. التجربة *experience* هي نفسها هبة من فعل المعرفة الذي هو كيفية *mode* من فاعلية العقل الخلاقة.

(١) في أفلاطون: قراءة جديدة استخدمت "التجريبى" و"التجريبية" نسبة للتجربة، *experience* تميزا عن "التجريبى" و"التجريبية"، نسبة للتجريب، *experimentation*، وأظننا بحاجة لهذا التمييز.

لعله من سخرية الزمان أن العلم، الذى يقا تل تحت راية الموضوعية، والذى غذاؤه اليومى هو الواقعى والفعلى، قد أدرك أننا لا نستطيع أن نؤول الطبيعة إلا بالتسلّح بالخيال، وأن كل المفاهيم وكل الفرضيات، التى لا تكتسب ظواهرُ الطبيعة المعقولة إلا من خلالها، تصدر من عقل الإنسان، بينما الفلاسفة، الذين لا شغل ولا شاغل لهم غير الأفكار والمثُل، لم يدركوا هذا بعدُ فى وضوح كافٍ.

البحث فى الأشياء لا يمكن أن يعطينا غير وصف لحالة للأشياء تتبع حالة أخرى للأشياء. إنما بالتفكير العقلانى **reasoning** وليس بشىء سواه، بالتفكر فى معانى الأفكار، يمكننا أن نجد سببا **reason** للأشياء، ومثل هذا السبب لا يكون أبداً، ولا يمكن أبداً أن يكون، أى شىء غير انعكاس لفاعليتنا الخلاقة. كان علينا أن ننتظر هيوم **Hume** ليفتح أعيننا على كوننا نخدع أنفسنا حين نظن أن العلم يكتشف الأسباب **causes** فى الطبيعة^(١). الأسباب الوحيدة الحقّة هى التى نجدها فى فاعليتنا الغائية **purposive activity**.

كل الأفكار أدوات للتعبير عن تجربتنا. وأى أداة هى، أساساً، صالحة مثل أى أداة أخرى. ليست هناك أرسقراطية عرقية بين الأفكار. الفارق الوحيد فارق جمالى، فثمة فكرة تعطينا منظورا أرحب، وأعمق، وأكثر إرضاء من فكرة أخرى. قد يكون الأمر هكذا فى العلم كما هو فى الفلسفة، لكنى أفضل أن ألزم نفسى بالبقاء داخل حيّز التفكير الفلسفى.

النظريات المتباينة حول أى حقل معين من الكينونة ليست وقائع **facts** متعارضة، يستبعد بعضها البعض، بحيث إذا صدقت واحدة وجب أن تكون

(١) لعله يكون مفيدا أن نخصص كلمة المسبب لترجمة **cause** وكلمة السبب لترجمة **reason**. فحتى فى الإنجليزية التى تملك كلمتين متميزتين للمعنيين، نجد أن التمييز المطلوب فى المعنى يغيب فى أغلب الأحوال، وتستخدم الكلمتان استخداما فيه كثير من الخلط.

الأخرى غير صادقة. إنها أساليب مختلفة لتصوير موقف، تأويلات مختلفة لما هو معطى بدايةً، وكلّ من أساليب التصوير، وكلّ من التأويلات، يعطينا قدراً من الفهم قد ينسجم إلى حدّ أكبر أو أقلّ مع بقية تكويناتنا الفكرية؛ ومع ذلك يظل متاحاً لنا فى كل وقت أن نرى المعطى المبدئى تحت منظور أى من النظريات المختلفة ونحاول أن ندخل تلك النظرية فى نسيج عالمتنا المعقول.

أى وجهة نظر (النظر من 'موقف' معيّن)، بالمعنى المجازى وبالمعنى الحرفى كليهما، هى نظر من زاوية معينة، ومن حيث هى كذلك هى دائماً صادقة، ولكن، من حيث أنها بطبيعة الأمور تكون جزئية، فإنها تحمل دائماً فى داخلها تناقضاً وتكون بالتالى غير صادقة.

كل صياغات الفكر تتطوى، بطبيعة الأشياء، على عنصر من الاعتباطية arbitrariness والاصطناع. إذا دققنا فى فحصها فإنها تتهاوى. الصرامة المنطقية المطلقة تؤدى حتماً إلى البيرونية Pyrrhonism المطبقة التى تبدّد كل الحياة الثقافية. لهذا يجب أن تستقبل كل صياغة الفكر بقدر من التسامح الحضارى، بشرط ألا يأخذ أى من أطراف الحوار تلك الصياغات بجديّة مبالغ فيها. حين نأخذ أى فكر بجديّة زائدة عن الحدّ، عندئذ يكون العلاج الوحيد هو المساءلة السقراطية التى تكشف لنا أننا لا نعرف شيئاً مما نتكلم عنه.

يقال لنا مثلاً إن نظرية كُنت Kant وشوبنهاور Schopenhauer فى الرياضيات غير واقية بالنظر للتطوّرات الحديثة فى الرياضيات (Patrick Gardiner, Schopenhauer, Pelican, pp.91-7). إن يكن الأمر كذلك، فإن عدم كفاية النظرية لا يصحّ بنبذ النظرية، بل بإكسابها اتّساعاً. 'الحقائق' الرياضية لا تستمدّ صحتها من تكويننا العقلى - كما قال كُنت، معبّراً عن شطر من الحقيقة - بل من الوظيفة الخلاقة للعقل الفاعل. نحن لا نولد بعدسات إقليدية Euclidean مثبتة بعيوننا بلا انفصال؛ الأخرى أننا نولد متمتعين بالقدرة على

تشكيل أنساق تمنح الاكتمال *wholeness* لمحتوى تجربتنا، أو بتعبير آخر، بالقدرة على استيعاب مادة (مُعطائية) تجربتنا في وحدة فرديّاتنا العاقلة *intelligent individualities*، تماما كما تستوعب الأميبا *amoeba* مادة بينّتها المحيطة بها في وحدة فرديّتها الحيّة.

نظريّات الإدراك الحسّي المختلفة، ونظريّات المعرفة المختلفة، ونظريّات الحقيقة المختلفة، كلها متماثلة من هذه الناحية. لسنا مضطرين لأن نبقي محتجزين داخل حدود مجموعة واحدة معيّنة من المفاهيم. الواقع أنه في صدد أى نظريّة معيّنة، أو أى منظومة نظريّة معيّنة، مهما كانت وافية ومهما كانت شاملة، فإن نزاهتنا العقلية تقتضى أن نكون واعين بطبيعة ماهيّتها الاختلاقيّة *fictitious essence*. فى سبيل عافيتنا الروحيّة، يجب أن نكون قادرين على أن نحطّم ونعيد تكوين كل ما تلقّيناه من مفاهيم ونظريّات وفلسفات وديانات؛ حتى مدركاتنا الحسيّة الأساسيّة للأشياء البسيطة العاديّة — فى هذا المجال يؤدّى الفن الخدمة التى تؤدّيها الفلسفة فى مجال المفاهيم.

كل الفكر ينشأ من، ويتأسّس على، تمييزات فكريّة. كل التمييزات الفكرية تخلق فواصل مصطنعة. وتأتى الأوهام والأخطاء والتناقضات حين نظن أن الفواصل نهائية. حالما نغفل عن الكل الذى شقّقنا منه وفيه التمييزات، نسقط فى جحيم الوهم *delusion*.

إذ يقدّم المفكّرون التمييزات يخلقون حقائق *realities*. كل مجادلات الفلاسفة تنشأ من الخلط بين مرتبة الحقيقة *reality* ومرتبة الوجود *existence*. الحقائق لا يتحقّق لها الوجود إلا فى كليّة المتواصل التجريبي *totality of the experiential continuum*. الأفكار المتميّزة لا يمكن أن تقف منفصلة إلا على صعيد الحقيقة، وليس على صعيد الوجود^(١).

(١) أرجو أن يصبر القارئ على ضلبيّة هذه العبارات حتى يصل إلى الباب الثانى، وخاصة الفصل الثانى 'أبعاد الحقيقة'.

أصل ومنبع ومنبثق كل معرفة هو كليّة التجربة (الكل المتكامل للتجربة)

.the totality of experience

(٤)

وعى المباشر بذاتى، بعالمى، واقع أولى، ولكن حالما أحاول أن أعطيه تعبيراً، حالما أقول 'أنا موجود' أو 'أنا كائن' أو 'شئ ما يوجد'، نكون قد دخلنا مجال المفاهيم النسبية. مفاهيم الذات، العالم، الديمومة duration، التتابع identity، كلياً مثمرة، كل منها حقيقة، لكنها كلها لا يحق لها ادعاء النائية finality، كلياً استقطعت من حقيقة الوعى الأولى، لكن، فى ذات الفعل هذا، فإنها تزيف تلك الحقيقة، وتعطينا ما لا تبيح لنا الآلهة سواه — تعطينا أنصاف حقائق.

يقول نيتشة Nietzsche: "حين أحلّ الحدث الذى تعبّر عنه عبارة 'أنا أفكر'، أحصل على سلسلة من تأكيدات هوجاء يصعب، ربما يستحيل، إثباتها بدليل — مثلاً، إنى أنا من يفكر، إن ما يفكر لا بد أن يكون شيئاً ما، إن التفكير فاعلية وعملية ما من جانب كينونة يُنظر إليها كمسبّب، إن ثمة 'أنا' يوجد، وأخيراً، إن ما يقصد به 'التفكير' قد تحدّد — إنى أعرف ما التفكير" (Beyond Good and Evil, Part One, 16) (الاقْتَباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة ر. ج. هولنجديل (R. J. Hollingdale)). نيتشة على حق. إذا أخذتُ أيّاً من هذه الافتراضات على أنه نهائى وقطعى، فإنى أخطئ. لكن، هناك تفكير، ولكى أستوعب فكرة التفكير على أن أكون فكرة شئ يفكر. مفهومى للـ 'أنا' أسطورة، لكنها أسطورة ضرورية. إن مملكتى التى لى سلطان عليها بوصفى كائننا عاقلاً تسكنها وتعمرها بكاملها الأساطير. إن أنا أقصبت كل الأساطير عن مملكتى، فإن مملكتى ذاتها تتبخّر ولا يبقى فى متناولى أى كينونة من أى نوع. لكن القول بأن كل قاطنى مملكتى من

الأساطير لا يعنى أن مملكتى ذاتها وهم illusion. عالم المعقول حقيقى، هو كل ما نعرف من الحقيقة. لكن إذا طمع أى مقيم بذلك العالم فى الثبات، فإنه يتحول تَوًّا إلى وهم باطل بلا حياة، لكنه طالما بقى قانعا بأن يؤدى دوره كأسطورة عابرة، فإنه يبقى حيًا فعالًا.

من جديد يقول نيته: "ينبغي أن يستخدم المرء 'السبب' 'cause' و'النتيجة' 'effect' كمفاهيم خالصة فحسب، أى كاختلاقات fictions تقليدية لغرض الإبانة والفهم المتبادل، وليس للتفسير. فى الـ 'فى ذاته' ليس هناك شىء من 'الرابطة السببية' أو 'الضرورة' أو 'اللاحرية' السيكلوجية؛ هناك، 'النتيجة' ليست 'تتبع السبب'؛ هناك، ليس ثمة 'قانون' يحكم. إنما نحن وحدنا اختلقنا الأسباب والتتابع والتبادلية والنسبية والإجبار والعدد والقانون والحرية والدافع والغرض؛ وحينما نخادع فنُدخل عالم الرموز هذا فى الأشياء ونخلطه بها وكأنما عالم الرموز هو 'فى ذاته'، فإننا نتصرف، كما كنا دائما نتصرف، أعنى أسطوريًا" (Beyond Good and Evil, Part One, 21) (الاقْتَباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة هولنجديل (Hollingdale)). إننى أوافق على هذا تمامًا؛ إننى أقول ما يقوله نيته؛ غير أن ما يبدو أن نيته يأسى له، أحتفى أنا به.

إننى لا أتعاطف مع ناقد يزيج جانباً مفكراً أصيلاً على أساس أن تفكيره تعثره التناقضات. إن كينونتتا فى ذاتها مفعمة بالتناقضات من حيث أننا موجودات محدودة، معينة، مَفْرَدَة. أى منظومة فكرية تحرص فى دأب على أن تتطهر من كل التناقضات تقضى على نفسها بأن تكون بالغة الضيق أو بالغة السطحية أو كليهما، وواأسفاه! حتى عندئذ لن تتمكّن من أن تطرد كل شياطين التناقض.

يتحدّث رسل Russell عن "تلك الآراء التى هى من السخف حتى أن أحداً لا يمكن أن يتبنّاها غير المتبحرين فى العلم" (My Philosophical Development, p.110). ليست هذه محض نكتة. الواقع أن المتبحرين فى العلم يمكن أن يتبنّوا آراء

سخرية، بسبب كونهم شديدي التبخر في العلم. إذا كان كل الفكر بطريقة ما اختلاقياً *fictional*، فالتبخر في العلم ينطوي على اختلاق من المرتبة الثانية، إذا جاز لنا أن نقول هذا. وحين تُحمل اختلاقات المرتبة الثانية محمل الوقائع البسيطة الأولية، فإن العبثية *absurdity* المتضمنة في تركيب الفكر كله تصبح مُبهرة بدرجة عالية. النقد الذاتي الدائم فحسب يمكن أن يخلص الفكر من تلك العبثية، والحياة غير المخصصة هي، بأدق معنى للكلمة وعلى نحو مطلق، ليست حياة لكائن إنساني عاقل.

(٥)

المفاهيم القصوى *ultimate* كلها غير قابلة للتعريف. بين سقراط ذلك، وإذا بين ذلك منحنا أعظم هباته لنا قيمة - الاعتراف بالجهل الفلسفي. ما طبيعة هذه المفاهيم القصوى إذن؟

علينا أن نميز من ناحية بين المفاهيم القابلة للتعريف - ربما نسميها مفاهيم بروتوكول - وهي ذات قيمة كبيرة ولا غنى عنها في العلوم وفي مجالات الحياة العملية، ومن ناحية أخرى، المفاهيم غير القابلة للتعريف (ليس فقط غير معرّقة وإنما في جوهرها غير قابلة للتعريف)، التي هي الأدوات الأساسية لكل تفكير عفوى *spontaneous*. إنه ليكون من الأفضل لو خصصنا كلاً من النوعين بلفظ خاص به، 'المفهوم' *concept* و'الفكرة' *idea* مثلاً. ولكن ما المفهوم الأقصى أو الفكرة القصوى؟

أى علم من العلوم يمكن أن يكون له أى كم من التعريفات، لكن، رغم أنه يمكنه رسم حدود موضوعه، إلا أنه لا يمكنه أبداً أن يحدّد (يعرّف) موضوعه. الفيزياء لا يمكنها أن تعرّف المادة؛ البيولوجيا لا يمكنها أن تعرّف الحياة؛ السيكولوجيا لا يمكنها أن تعرّف العقل؛ السوسيولوجيا لا يمكنها أن تعرّف

المجتمع^(١). موضوع علم ما هو فكرته الأساسية الأولية (التي هي على هذا الاعتبار صميم جوهر العلم المعنى) والعلم يعيد خلق تلك الفكرة الأساسية في ذات فعل تطوير محتواه النظرى الخاص.

ليست هناك معرفة بالمبادئ القصوى: لا معرفة بمعنى الحياة؛ لا معرفة بمعنى وقيمة الكينونة. ليست هذه 'أشياء' محددة موضوعية يمكن معرفتها. هذه مثل خلقها لأنفسنا، ألوان من الكمال تأتي بها أحلامنا إلى الكينونة. وظيفة العلم أن يعطينا معرفة بوقائع محددة، بمعطيات خاصة وأوجه خاصة من عالم التجربة. الفلسفة، مثلها مثل الأدب الإبداعي عامة، ومثل الفن، تعطينا منظومة منسقة، تعطينا كونا معقولا، يتاح فيه لعقلنا أن يتنفس ويتحرك وينعم بكينونته كحياة عاقلة. يستطيع العالم أن يعطينا مختلف ألوان المعرفة عن الزهرة. لكن ليس غير فان جوخ Van Gogh يستطيع أن يجعلنا نستوعب معنى الزهرة.

(٦)

إننا لا نعرف شيئا. يبدو هذا قولاً مستغرباً في عصر اكتسبنا فيه الكثير من السيطرة على قوى الطبيعة؛ في عصر أصبح بوسعنا فيه، بطريقة يسيرة على أداة ضئيلة، أن نجعل الكمبيوتر يعطينا قدراً هائلاً من المعلومات. كل ذلك لا يجدنا شيئا. كل سطوتنا تستند إلى قوى لا نفهمها. كل 'المعرفة' التي راكمناها مجسدة في مفاهيم معانيها القصوى تراوينا. ثمة أسئلة لن يستطيع العلم أبداً أن يجيب عنها لأنها غير ذات صلة بميثودولوجيا العلم؛ إنها تقع خارج صلاحياته. لكن طبيعتنا

(١) غير بعيد عن هذا المعنى ما يقوله أفلاطون في الـ تيمايوس حيث يبين أنه لا يمكننا تفسير المحسوسات موضوعياً بغير أن نأخذ الحسن كشيء مسلم به؛ ولا يمكننا أن نفتر الحسن موضوعياً بغير أن نأخذ للمحسوسات كشيء مسلم به (٦١ جـ-د). لا يمكن أن يكون هناك تفسير موضوعي نهائي وتام لأي شيء.

الإنسانية - أو قل روح الإنسان إن شئت - تطالب بأن تُطرح تلك الأسئلة وأن يُجاب عنها بطريقة ما. طرح تلك الأسئلة هو مهمة الفلسفة والإجابات التي تُعطى عنها هي مجالها. لكن الإجابات لا تقرر أبداً واقعا. إنها تعطينا فهما لمُثل وقسيم، وهذه ليست معطيات يمكن اكتشافها في عالم الأشياء الموجودة، بل هي صور من خلالها تنال كينونتنا حقيقةً وتتشرب حياتنا معنىً.

حين بدأ الإنسان يفكر انطلق في آن واحد في مغامرتين متميزتين وإن ربطت بينهما وشائج، مغامرة الاستيعاب ومغامرة إيجاد الحلول للمشكلات. الأولى تقود للفهم، تقود لرضى يماثل كثيرا طبيعة الرضى الجمالي؛ الثانية تقود إلى تحكم أكثر فعالية في بيئة الإنسان، تقود إلى المعرفة. الفلسفة نتاج مباشر للسعى إلى الفهم؛ إنها لا شأن لها بإيجاد الحلول للمشكلات، لا شأن لها بالمعرفة. العلم وكل فنون الإنسان العملية، بدءا من أبسط المهارات والحرف حتى أرفع التكنولوجيات، كلها من نتاج الفرع الآخر. لا يدخل في غرضها ولا هو من طبيعتها أن تقود للفهم، وإنما للمعرفة فقط^(١). هذا مُجمل حكمتنا: هناك أشياء نعرفها بطريقة محدودة لكننا لا نستطيع أبدا أن نفهمها، وهناك أشياء نفهمها بطريقة محدودة لكنها لا يمكن أبدا أن تكون موضوعا للمعرفة. الفهم والمعرفة متميزان - مسارا هما يتشابكان؛ في سعيهما لهدفيهما المختلفين قد يغطيان أرضا مشتركة، فهما نشاطان لنفس الكائن الواحد؛ ولكن، إذا كان لنا أن نُنهي التشوش والخلط والاضطراب الذي لا ينتهي حول طبيعة التفكير الفلسفي، بل حتى حول إمكانية الفلسفة، فعلينا أن ندرك في وضوح وأن نعترف بالاختلاف الجذري بين الفهم والمعرفة. (بشأن استخدامي

(١) انظر "Knowledge and Understanding" و "Explaining Explanation" و "The Fatuity of Explanation" في The Sphinx and the Phoenix (2009) الذي أمل أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومي للترجمة في وقت قريب.

الخاص لمصطلح 'المعرفة' هنا، هذا الاستخدام الذى قد يبدو مربكاً، على أن أحيل القارئ إلى الملاحظات حول المصطلحات فى بداية الكتاب.)

هناك سبيلان للإضافة لمعرفة، إذا أخذنا كلمة المعرفة بمعنى متساهل: السبيل الإمبريقي، سبيل العلم؛ والسبيل الخلاق، سبيل الفلسفة والشعر والفن. إنه لشيء مربك أن نطلق على هذين نفس الاسم، لكنه قد يكون أحياناً أمراً لا مهرب منه. لا الفلسفة ولا الشعر يعطينا معرفة، لكنهما يعطينا ما هو أكثر أهمية بكثير فى مجال الحياة ذاك - أو صعيد الحياة ذاك - الذى بفضلِهِ حقّ لنا أن ندعو أنفسنا كائنات إنسانية. بالفكر الخلاق نكتسب حياتنا الروحية؛ وحقيقة حياتنا الروحية هى ما نعنى بالحقيقة بالمفهوم الفلسفى. إننى لا أرغب فى العراك حول كلمة. إذا أصرّ أحد على أن معادلات الفيزياء، أو ما تمثله تلك المعادلات، هى وحدها الحقيقة، فأبى على استعداد لأن أطلق على حقيقتى الروحية اسم الكينونة الحقّة، أو الحياة الحقّة، أو عالم الحلم؛ المهم أن هذا - أيّاً ما أطلقت عليه من اسم - هو ما يجعل الحياة جديرة بأن نحياها.

(٧)

غاية الفهم ليس الحصول على المعرفة بل بلوغ المعقولة *intelligibility*. غاية التفكير العقلانى ليس الحصول على المعرفة بل تحقيق النزاهة الفكرية *intellectual integrity*. المعرفة، بخلاف الفهم والتفكير العقلانى، ليست (فى مضمونها) من خلق الإنسان بل هى استحوّاز. إنها تتولّد فى مجرى تعاملاته مع العالم ويتّسع مداها وتتطوّر بتطبيق أنساق (صور) الفهم والتفكير العقلانى. هكذا، بينما الفهم والتفكير العقلانى *reason* الخالص هما فى جوهرهما لهو وفى ذاتهما يخلوان من الفائدة العملية، فهما أصيلان عند الإنسان. من الناحية الأخرى فإن

المعرفة، بينما هي عملية ومفيدة، فإنها وافدة وفرعية. بينما كسب الإنسان بالفكر والعقل العاملين مزايا هائلة تفوق بها على العجماوات، فإن ما يجعله إنساناً، ما يميزه عن العجماوات، ليس هو المزايا العملية التي استمدّها من الفكر والعقل وإنما هو قيمة الفكر والعقل في ذاتهما — الطبيعة الجديدة التي اكتسبها الإنسان كمفكر وككائن وعقلاني.

ليس السؤال المحوري للتفكير الفلسفي: ماذا يمكنني أن أعرف؟ بل: ماذا يمكنني أن أفهم؟ الإجابة على السؤال الأول هي: يمكنني أن أعرف كل ما يمكن للتجربة - محسنة، منمّاة، مطوّرة، معزّزة بكل منجزات ومبتكرات العلم والتكنولوجيا - أن تعلّمني إياه. ليس هذا ما تُعنى به الفلسفة بالمعنى الدقيق. الإجابة على السؤال الثاني هي: يمكنني أن أفهم ذاتي؛ يمكنني أن أفهم عقلي الفاعل، وإذا أفهم عقلي الفاعل أفهم حقيقتي، فحقيقتي هي فاعلية عقلي؛ ويمكنني أن أفهم معنى كل الحقيقة إذ أفهم حقيقتي. (هذه العبارة الأخيرة مضطربة: لا مفرّ من هذا، لأننا نحاول أن نمثّل ما هو واحد وكلّ ولا منقسم في لغة تنطوي بالضرورة على الفصل والتمييز.)

العلم يتعامل مع عالم الواقع الفعلي. حين يسعى لتفسير فإنه يمضي ليكتشف المزيد من الوقائع facts. حين يقدّم تفسيراً يفعل هذا بطريقة الفلسفة: إنه يقدّم فكرة عامّة (فرضيّة، نظريّة، مبدأ، مفهوم) تضيّ معقوليّة على الوقائع؛ الفكرة ذاتها لا يمكن على أيّ نحو أن تعطى إمبيريقياً؛ لا يمكن أن تُستمدّ من الوقائع بأي إجراء علمي؛ ولا يمكن إثباتها بدليل إمبيريقى؛ كل أحقيتها في الصحة والصدق ترتكز إلى مدى ما تخلّق من انسجام تضيفه على الوقائع. الوظيفة الكشفية heuristic والوظيفة التفسيرية للعلم متميزتان تماماً ولا تماثل بينهما.

هناك طريقتان فحسب إلى 'المعرفة'. هناك المعرفة العلمية بعالم الواقع الفعلي (بما في ذلك المعرفة التجريبية experiential البسيطة الأولية)، وهذه معرفة

عالية الأهمية، لكنها، بذات طبيعتها، لا يمكن حتى أن تطرح الأسئلة القصوى ultimate؛ وهناك 'المعرفة' الفلسفية التي لا شغل لها غير أن تطرح أسئلة قصوى ونتركها لوجه أمام السرّ mystery الأقصى.

بخلاف المسألة العلمية، التي لا يمكن أن تُحلّ إلا بالتجريب والبحث للتحقق من الوقائع وتحديدّها، فإن المسألة الفلسفية لا يمكن أن تُحلّ إلا بنقاش - إن يكن في هيئة تأمل أو حوار أو مجادلة - يقود إلى توضيح خلاق للمفاهيم والمقولات. هو توضيح لأن المسألة الفلسفية تحوى في صورتها بذرة كون فكرى ideal universe. وصف سقراط للديالكتيك كتوليد لم يكن صائبا فحسب، بل إنه البيان الصحيح الوحيد لطبيعة النقاش الفلسفى.

(٨)

كان لايبنتس Leibniz ضحية وهم هائل أورثنا إياه ولا يزال مفكرنا يرزحون تحت وطأته حتى اليوم. إن 'رمزية عالمية' 'universal characteristic' كالتى حلم بها وبشر بها لايبنتس قد تمكّنا من أن نحسب calculate - وقد مكّنتنا بالفعل من أن نحسب: بحقّ - لايبنتس كل الحق أن يزهو بأن يرى لنفسه فضلا في رحلتنا بين الكواكب، في انشطاراتنا النووية، في استنزافاتنا لطبقة الأوزون، في كل أعاجيب عصر الفضاء الرقّمى وبشاعات عصر الفضاء الرقّمى. لكن لايبنتس نجاهل إبداعية الحقيقة وإبداعية الفكر. 'الرمزية العالمية' تخلق عالمها الخاص. إنها تساعد فى أن تعطينا معرفة بعالمنا، وتعطينا سيطرة على عالمنا؛ لكنها لن تستطيع أبدا أن تعطينا فهما لعالمنا. إن قصيدة ما يمكن أن تترجم إلى مقولات منطقية أو مقولات فرويدية Freudian أو إلى أى نمط من المقولات تشاء - تترجم ترجمة صحيحة، دقيقة، نافذة، كيفما تشاء: لكن فى ذات الفعل تقتل القصيدة: ما تترجمه، ما تحلّله، ما تشرّحه هو جثة القصيدة؛ ويمكنك أن تتعلم

الكثير من تشريح جثمان القسيده، وقد تستمتع بتشريح الجثمان، ولكن القسيده الحيه وحدها تستطيع أن تحتضنها؛ لن تستطيع أن تفهم القسيده، أن تدخل روح القسيده، إلا فى فى صورتها الأصلية، لأن القسيده وكل كلمة من كلماتها بكل ما فيها من غموض ومن لاتحديد ومن مناطق من ظلال، كل ذلك هو كل عضوى واحد، هو كينونة إبداعية فريده.

إذا حققنا، أو متى حققنا، حلم لايبنتس وأنشأنا اللغة العالمية universal language التى نادى بها، سيكون فى مقدورنا أن نستمد عددا غير محدود من النتائج، لكننا سنبقى محصورين داخل حدود المفاهيم الأصلية التى بدأ بها منشئو اللغة. لكى نحظى بأى مفاهيم جديده سيكون علينا أن نهب متمردين على اللغة الحاكمة - أو بعبارة أخرى، أن نهب متمردين على ديننا الحاكم - ونخلق لغة جديده.

هكذا أيضا، فإن ما توقعه لايبنتس من أن 'اللغة العالمية' ستتيح لنا أن "تصل إلى التمكن من المبادئ التى تشتت حاجتنا إليها فى الحياة العملية، أى قضايا الأخلاق والميتافيزيقا، بموجب منهج حساب قابل للفهم" ("نحو رمزية عالمية") - إن ما توقعه لايبنتس هنا كان وهما لأن المثاليات الأخلاقية والمبادئ الميتافيزيقية هى أفكار خلاقة، صور أصلية، لا يمكن أن تستمد من صور أخرى أو تُختزل فى صور أخرى. إننى إن احتضنت تطويبات موعظة الجبل^(١) كمثّل، عندئذ سأشعر بأنه مما يؤذى نزاهتى الخلقية أن أعيش ناعما بينما هناك أطفال فى بقعة نائية من الأرض يموتون لحاجتهم للغذاء؛ ولكن ليس بغير ذلك. إذا كان تعريف سبينوزا Spinoza للجوهر Substance يعنى شيئا عندي، عندئذ سأرى أننى يمكننى أن أحقق كينونتى على أكمل نحو حين أتمعن الأشياء تحت هيئة الأزل sub specie aeternitatis؛ ولكن ليس بغير ذلك.

(١) إنجيل متى الأصحاح الخامس وإنجيل لوقا الأصحاح السادس.

(٩)

كل فكر، كل فهم، كل إدراك حسي هو فعل تأويل. كل تأويل يقوم على تطبيق نسق يعبر عن كل معين. الفلسفة هي أعلى المراحل في ذلك المسار، تسعى لتأويل الحياة والعالم، وإذ تفعل ذلك تصوغ الحياة والعالم في كل.

حتى حين نكون قد حللنا شيئاً ما - العقل مثلاً - بكل طريقة ممكنة وعلى كل صعيد ممكن؛ حتى حين نكون قد لاحظنا ما يفعل ودرسنا كل نشاطاته؛ حتى حين نكون قد حددنا كل سابقاته antecedents وكل مراحل تطوره، فإننا لا نعرف ما يكون. لا نعرف ما يكون الشيء إلا حين نفهم مكانه في كل الحقيقة (الحقيقة الكلية). لا نعرف ما يكون الشيء إلا حين نعرفه تحت هيئة الأزل sub specie aeternitatis كما علمنا سبينوزا.

قال أفلاطون: أن نعرف الشيء يعني أن نعرف صورته. ونجد أن معرفة صورة الشيء تعني أن نعرفه تحت شروط التكامل integrity. أن نعرفه تحت شروط التكامل يعني أن نعرفه في صورة الفعل. أن نعرفه في صورة الفعل يعني أن نعرفه في الأزل. (أرجو أن يتسامح القارئ مع هذه الفقرة الملغزة. إن معنى ما أقول هنا سيبدأ في الاتضاح في الفصل التالي، لكنه لن يكتمل إلا في ضوء الكتاب ككل.)

(١٠)

العباقرة - الشعراء، الفلاسفة، الفنانون، المتصوفون - يخلقون لنا عوالم نستطيع فيها أن نحيا ونتحرك وننعم بكينونتنا. بغير مثل هذا العالم أو العوالم لا يكون لنا نصيب في الحقيقة، لكن لا يمكن لأي قدر من الحاجة أو الاستدلال أن

يثبت لنا حقيقة مثل هذا العالم أو العوالم إذا لم تكن تلك الحقيقة لنا تجربة حية فى فعل فهم خلاق.

رغم أن الفلسفة لا تساوى الكثير إذا لم تحملنا إلى ما وراء سفاسف عيشنا المعتاد ودنيانا المعتادة، إلا أن من المؤكد أنها لا يمكن أن تقنع بهذين أولئك المتصوفين الذين لا يرون طريقا إلى الحقيقة غير نفى كل واقع فعلى. الفلسفة لا يمكنها أن تدير ظيهرها للعقل السوى sanity: إن ذلك يكون فعل إبادة ذاتية. الفلسفة تحملنا إلى ما وراء الواقع ليس بإنكار عالم الواقع بل بأن تُظهر ذلك العالم كمظهر للـ حقيقة؛ ليس بأن تنفى المحدود والمتحول بل بأن تمكننا من أن نفهمه تحت هيئة الأزل sub specie aeternitatis.

كان پارمنيديس Parmenides على حق حين رأى أن الصفات (الكيفيات) qualities التى نلقاها فى عالم الواقع لا يمكن أن تستنتج من مقدمات 'طريق الحقيقة'. وبالتالي فإن كل ما هو معطى من العالم فى تجربتنا لا بد أن يبقى فى منتهى الأمر غير معقول ultimately unintelligible. فيما عدا مفهوم الكمال، وهو هبة وثمره مثال المعقولية ideal of intelligibility، فإن كل ما يمكننا أن ننطق به ليس إلا 'سردا لكلمات مخادعة'.

إلهة الـ حقيقة أشدّ هولا من أن يقربها الإنسان. إنه يسجد أمام عرشها لكنه لا يستطيع أن يخدم فى بلاطها الملكى. إنه يلوذ بإلهة الـ معقولية الأكثر رفقا؛ وأقصى ما يستطيعه، فى خدمته للإلهة الوديعه، إن يكن شاعرا أو فيلسوفا، إن يكن عالما أو مؤرخا، هو أن يحكى حكاية معقولة.

سعى الإنسان لفهم العالم يبدأ بالأسطورة وينتهى بالأسطورة. إلا أن الأسطورة الأخيرة تختلف عن الأسطورة الأولى من حيث أنها تعى كونها أسطورة وتعتزف بكونها أسطورة.

الفصل السادس

معرفة الحقيقة القصوى

(١)

الشك ليس توجّهاً فلسفياً أولياً. العجب، الحيرة، الفضول، كلها مواقف أصيلة؛ لكن الشك المتفكر لا يكون ذا دلالة إلا بعد أن نكون قد راكنا مخزوناً من معتقدات ومفاهيم وأنساق فكرية وأساليب إجرائية. الشك ليس دافعاً فلسفياً أصيلاً خلافاً، بل هو حاجة نظامية فرعية تولدها مأسسة institutionalization الفكر. ديكارت Descartes صال وجال وجاهد ليصل في نهاية الأمر عائداً إلى نقطة البدء التي كان كل قدماء الفلاسفة قد اتخذوها دون جلبة. أما سبينوزا Spinoza، برغم انتمائه المزعوم لمدرسة ديكارت، فقد غاص مباشرة في المسعى الفلسفي وكان ديكارت لم يأت للعالم أبداً.

الحقيقة هي الكمال. الفلسفة تبدأ وتنتهي بمفهوم الكمال. سبينوزا يبدأ الأخلاق بمفهوم الكمال. الجوهر substance في فلسفة سبينوزا مرادف لـ الله أو الكمال، وهو عند سبينوزا في مكان الـ كائن to eon عند پارمنيديس Parmenides. هذه نقطة البداية لكل فلسفة. ليس بمعنى أن كل عمل فلسفي يجب أن يبدأ بها: لغرض العرض يمكن أن يبدأ المرء من أي نقطة؛ والواقع أن معظم ما يجده الدارسون من صعوبة في عمل سبينوزا العظيم ينبع من كونه يبدأ بما يعمل الآخرون على أن ينتهوا إليه. إلا أن مفهوم الكمال هو البداية والنهاية لكل تفكير فلسفي: البداية، لأن التفكير لا يصبح فلسفياً حقاً إلا حين يكون فكرة الكينونة الكاملة؛ والنهاية، لأن مجمل كل الفلسفة وكل فحواها في كل منطلقاتها ومساراتها ليس إلا تطوير ما تتطوى عليه وما تستتبعه هذه الفكرة.

سأل ثاليس Thales: ما الحقيقى؟ وطلب الحقيقى فى الطبيعة. سأل سقراط: ما الخير؟ وطلب الخير فى الإنسان. حين نطلب الحقيقى فى الطبيعة، نحصل على معرفة واقعية ونبنى العلم، لكننا نجد سؤالنا الأولى يراوغنا. نطلب الحقيقى لكننا نجد أنفسنا نتعامل مع ظواهر معينة للـ حقيقة. حين نطلب الخير فى الإنسان، نكتسب بصيرة أخلاقية، لكننا مرة أخرى نجد سؤالنا الأولى يراوغنا. ثم نكتشف أن مطلبنا فى كلتا الحالتين كان سعيًا إلى المعقول intelligible. نكتشف بعد ذلك أن كل ما هو محدود، كل ما هو محدّد الصفة، لا يمكن أبدًا أن يكون معقولًا فى ذاته. إنه دائما نسبى، تُحدّد طبيعته عوامل من خارجه. هكذا يتكشف لنا أن سعيًا للمعقول هو سعى لما هو كَلٌّ. لكن كل معرفتنا الموضوعية هى معرفة كيانات محدودة. ما يطلبه عقلنا الفاعل فى إصراره على المعقولة القصوى ليس المعرفة بل إعادة تنظيم - توحيد وتأويل - محتويات معرفتنا، جعلها كُلا. ونجد نموذج الكل المعقول فى ذات فاعليتنا الغائية purposive، فى الفعل الأخلاقى. نجد كذلك أن الفعل الأخلاقى هو توكيد نزاهتنا (تكاملنا الذاتى) ككائنات عاقلة. هكذا، ينطلق الفلاسفة بحثًا عن الحقيقة، ليكتشفوا، بفضل سقراط، أنهم إنما كانوا يبحثون عن حقيقة كينونتهم الذاتية.

فكرة الكمال ذاتها ليست سوى طلب الاكتمال wholeness، وفى هذا المطلب يعبر العقل الفاعل عن نزاهته الجوهرية، وهى نفس النزاهة الأخلاقية، نفس نزاهة فعل الحب الخلاق.

اسمحوا لى بأن أكرّر: المسعى الأخلاقى يطمح للاكتمال، للكل، للأزل. هذا هو تواصلنا الحميم مع الكينونة الكاملة: الـ حقيقة. فكرة الكينونة الكاملة هى تعبير، على المستوى الفكرى، عن تجربة الـ حقيقة - الأزل - التى نبلغها فى الفعل الأخلاقى. الـ حقيقة هى امتلاء الكينونة فى تجربة الفعل الإبداعى. الـ فعل فىنا هو الحقيقة الوحيدة التى نعرفها، ومن هذه الحقيقة تشكل كل أفكارنا ونظرياتنا الأساسية.

نجد أبعاد الكينونة الكاملة - كل ما نعرف من الـ حقيقة - فى كايّة **totality** الفعل الأخلاقى، فى اكتمال **wholeness** الفعل الأخلاقى. أن يكون يعنى أن يتحقق إبداعيا فى فاعلية غائية: أن يكون يعنى أن يكون خيرا: والمعرفة تفترض الكينونة؛ أن تكون لنا المعرفة الحقّة يعنى أن تكون لنا تجربة الكمال الحق، التى لا تتاح لنا إلا فى الفاعلية الغائية الإبداعية - فى الحب.

الحقيقة المعنوية التى تبينها سقراط - حقيقة أننا لا نعرف شيئا، وأن أقصى ما نبلغ من الحكمة أن نعرف أننا لا نعرف شيئا - كانت مذهلة فى بساطتها، صاعقة فى عمقها، حتى أن أفلاطون، لحسن الحظ، سرعان ما أغمض العين عنها وفى إصرار عنيد راح يبحث عن الـ حقيقة. حين أعلن أن المعرفة الحقّة هى معرفة ما هو حقيقى تماما - صورة الـ خير - كان قد تبين، ولو أنه لم يقلها صراحة أبدا، أننا، رغم أننا لا نستطيع أبدا أن نستوعب الـ حقيقة، إلا أننا نستطيع أن ننال بصيرة فى الـ حقيقة إذ نخلق بأنفسنا حقيقتنا الذاتية. إذ نخلق حقيقتنا فنحن لا نهتئ لأنفسنا عالما معقولا **intelligible universe** فحسب، إنما نصبح نحن أنفسنا حقيقيين وعقلانيين، نصبح حقيقة معقولة، وذلك هو طريقنا الوحيد لأن نعرف الـ حقيقة.

والمفهوم الجائز الوحيد للـ حقيقة هو المثال الذى يعكس تلك الحقيقة الواحدة الوحيدة التى نعرفها والتى لا يمكن تمثيلها إلا إبداعيا فى الأسطورة الميتافيزيقية. كان هذا إسهام أفلاطون الخاص فى الفلسفة^(١).

أن نقول إننا اكتشفنا الله أو أن نقول إننا اخترعنا الله هو فى الحقيقة نفس الشيء، فنحن إذ اخترعنا فكرة الله اكتشفنا الـ حقيقة؛ إذ اخترعنا فكرة الكمال اكتشفنا حقيقة الحياة الروحية، التى هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها. عالم الواقع

(١) هذه العبارة لن يتضح معناها إلا فى سياق الفصل الثامن من هذا الباب الأول: "طبيعة التفكير الفلسفى".

كله، بالقياس لهذه الحقيقة، ناقص ولا يكون له نصيب في الكينونة إلا بالاتسواء تحت تلك الحقيقة.

التجزيء والتفتيت في الفكر يتعارضان مع طبيعة العقل ومع طبيعة الحقيقة. إذا اتبعنا التجزيء اتباعاً متساوياً consistently فإنه يقودنا حتماً إلى نفى مطبق. زينو الإيلي Zeno of Elea، هيوم Hume، قُتجنشتاين Wittgenstein، كلهم يقومون دليلاً على هذا. جوهر الفكر هو الكل المتكامل wholeness، الاكتمال الخلاق؛ جوهر التجربة هو الكل المتكامل، الاكتمال الخلاق؛ جوهر الحياة هو الكل المتكامل، الاكتمال الخلاق؛ ونحن لا نستطيع أن نعي الحقيقة إلا ككل خلاق.

(٢)

كانت الفلسفة دوماً بحثاً عن المعقولة intelligibility. في بحثهم عن المعقولة، أعطانا الفلاسفة مثلاً وأفكاراً نقلت الإنسان إلى مرتبة جديدة من الكينونة وجعلت منه مخلوقاً جديداً. حياة الروح هبة من الشعراء والفنانين والفلاسفة. لا حاجة بنا لبينة أو دليل لتوكيد حقيقة الحياة الروحية التي تشكلها تلك المثل والأفكار، فتلك الحياة هي نفسها أرفع حقيقة نعرفها — هي ما نعى بالحقيقة. لا يسعنا إلا أن نثق بأن الحقيقة النهائية لا بد أن تكون من نفس طبيعة أسمى حقيقة نعرفها في أنفسنا.

هذه الحقيقة التي نعرفها في أنفسنا والتي نثق أنها تظهر طبيعة الحقيقة القصوى، لا يمكن أن نعبر عنها إلا في أفكار هي، من حيث هي أفكار، تمتزج تماماً باللاحقيقة. لهذا أتحدث عن كل صدق فلسفي باعتباره أسطورياً: إننا لا نتواصل مع الحقيقة إلا في فعل التعبير الخلاق عن الحقيقة، إلا في فعل إعطاء الحقيقة كينونة واقعية في الوجود المحدد للفكرة.

تُعطينا الفلسفة حقاً معرفة بالـ حقيقة، الـ حقيقة بالمعنى الوحيد السليم، الـ حقيقة بمعنى كمال الكينونة المتحقق فينا بواسطة أفكارنا الخلاقة. تلك هى الـ حقيقة الميتافيزيقية التى أدركتها بصيرة أفلاطون.

لا يمكن أن تكون لى معرفة موضوعية بروحى (عقلى، فاعلى العقلية)، لكن روحى هى ما يصفى الحقيقة على كل ما أعرف. لا يمكن أن تكون لى معرفة موضوعية بـ الله، لكن فكرة الله هى ما يصفى القيمة على كل تجربتى. الأفكار حقائق realities وليست وقائع actualities (موجودات) وبالأفكار نحيا فى الحقيقة. الفلسفة معنية بالحقائق (الأفكار) وليس بالموجودات (الوقائع). لكن لأن حقائق أى منظومة فلسفية معينة هى حقائق معينة، فإن حقيقتها تكون نسبية والأفكار التى تتجسد فيها هى بالتالى أسطورية. لكى يخلص الفكر الفلسفى من النسبية والزيف المناصلين فى كل محدودية، وكى يؤكد تواصله مع الـ حقيقة، عليه أن يعترف دائماً بالطبيعة الأسطورية لأفكاره^(١). لكن من المربك والمضلل أن نقول إن روحى غير قابلة لأن تُعرف: إننى أعرف روحى كحقيقة، أعرفها فى طبيعتها الحقّة: إنها الحقيقة الوحيدة التى أعرفها؛ كل الحقائق الأخرى التى تشكّل حياة عقلى الفاعل هى تعبيرات عن تلك الحقيقة الأولية.

لنقل إن قدماء الفلاسفة خلقوا الـ حقيقة بينما كانوا طوال الوقت يظنون أنهم يكتشفون الـ حقيقة. محدثونا ذوو العقول الناقدة اكتشفوا أن الأقدمين كانوا يخلقون حقيقةهم فأصيبوا بالإحباط. بدا وكأن لا سبيل لنا لأن نعرف الـ حقيقة. ولكن عجباً! ها نحن نرى الآن أن السبيل لأن نعرف الـ حقيقة هو أن نخلق الـ حقيقة. القداسى الدوجماتيون، إذ اصطنعوا حقيقتهم، كانوا قد وجدوا، بل كانوا قد شقوا لأنفسهم ولنا، الطريق الوحيد المؤدى لمعرفة الـ حقيقة.

(١) مرة أخرى أحيل القارئ إلى الفصل الثامن من هذا الباب الأول، ومرة أخرى ألجأ على أن هذا الكتاب ككل لا يفهم إلا إذا أخذ ككل، وكل جزئياته تحتاج لفهما أن تؤخذ فى سياق الكل، مع مراعاة المعانى الخاصة غير التقليدية للمفردات المستخدمة.

يقول كَنت Kant إننا لا نملك معرفة بالحرية الأخلاقية وخلود الروح ووجود الله، بل إيماننا فقط. اعترضى على لفظ 'الإيمان' ينصب على أن اللفظ يوعز بالنهائية وبالتسليم بهذه الأفكار بغير مسائلة. إننى أقرّ تماماً بأن هذه الأمور ليست موضوعات للمعرفة؛ أفضل أن أسميها حقائق ميتافيزيقية أو أساطير فلسفية. النقطة الأخرى التى أخالف فيها كنت هي أننى، بينما أتحدث عن أزلية الروح، التى أعتبرها فكرة ملهمة وملهمة، فإننى لا أرى ذلك يستتبع أو يبرر الاعتقاد بخلود الروح^(١).

الحقيقة الوحيدة التى يحق لنا أن ندعى معرفتها هي ال حقيقة كمثال، ال حقيقة التى نخلقها نحن، ال حقيقة التى منحنا إيّاها أفلاطون. ولا نجد مفراً من الاعتقاد بأن ال حقيقة 'فى ذاتها'، ال حقيقة القصوى، لا بد أن تكون مماثلة لـ حقيقتنا؛ نحن نعلن: لا بد أن تكون هكذا وإلا فإنها لا تعنى لنا شيئاً.

(٣)

أى بحث فى إمكانية وطبيعة ومدى معرفتنا بالحقيقة هو بالضرورة سؤال يستبق الإجابة؛ إذ أننا، كى نمضى فى بحث كهذا، علينا أن نحدّد ما نعنى بالحقيقة. هكذا علينا أن نعترف بأننا نبقى دائماً داخل نطاق مفاهيمنا. ال حقيقة واحدة من تلك المثل العظمى أو الصور التى تهبى للعقل مجالا لفاعليته - تهبى عالما فيه يحيا العقل الفاعل ويتحرك ويحقق كينونته.

(١) انظر مقالى المطول "Kant and Plato" وأيضاً التعليق على نقد العقل العملى فى "Free Will as Creativity"، وكلا المقالين ضمن محتويات The Sphinx and the Phoenix (2009) الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية عن المركز القومى للترجمة فى وقت غير بعيد.

سواء اعتبرنا المعرفة فطرية أم مكتسبة؛ سواء اعتبرناها ثمرة للتفكير العقلاني أم للتجربة الإمبريقية، فإن واقع - حقيقة - المعرفة ذاتها تبقى في منتهى الأمر غير قابلة للتفسير، غير قابلة لأن تُعقل، إلا إذا اعتبرنا أن الحقيقة ذاتها هي من طبيعة العقل. كل نظريات المعرفة تعترّيها حتما التناقضات ما دامت تقصر عن أن تخطو الخطوة الحاسمة بالاعتراف بالترادف النهائي للحقيقة والعقل. متى اعترفنا بهذا، تتسجم مختلف نظريات المعرفة ونراها تصف مقاربات مختلفة للمعرفة أو تصف أوجها مختلفة للمعرفة.

هل أعرف الله؟ بالطبع؛ لكن الإله الذى أعرفه هو الإله الذى أخلقه أنا. هل لهذا الإله حقيقة؟ إجابتي هي إجابة برادلى⁽¹⁾ Bradley: كل ما هو غير الله نصيبه من الحقيقة منقوص. صورة الـ خير عند أفلاطون، الـ جوهر عند سبينوزا، الـ حقيقة عند برادلى، الـ أزل الـ خلاق فى فلسفتي، هذا كله شيء واحد وهو الشيء الوحيد الذى له كفاية أن يكون وأن يمنح الكينونة. البديل عن هذا هو إله يوجد 'هناك بالخارج' ويؤكد لى وجوده بوحى مباشر. لكن مثل هذا الإله يبقى بالضرورة بالنسبة لى بعضا من اللغز العظيم للعالم ولن يعطى الرضى لعقلى أبدا.

إذا كانت صياغة ديكارت Descartes للبرهان الأونطولوجى ontological proof يعوزها الاحتراس، فإن نقد كَنت Kant بجانبه الصواب. إن مسألة الوجود هي ببساطة غير ذات دلالة لمفهوم الكمال، ولكل فكر فلسفى فى الواقع. الفكر الفلسفى يعادل بين الكينونة والكمال، أى أنه يقتضى أنه لى يكون أى شيء - وهذا بدوره يعنى أن يكون معقولا - يتحتم أن يتحقق فى صورة الكمال. التفكير الفلسفى إذن لا يطرح السؤال ما إذا كان الكمال كائنا (أى، ما إذا كان ثمة

(1) Bradley, F.H., Appearance and Reality, 1893.

كمال)، فالكمال هو نفسه مبدأ المعقولية. بل إنه يسأل، ما شروط أو ما أبعاد الكمال. المسألة الفلسفية لا تدور حول وجود الله، بل حول معنى الله^(١).

الـ حقيقة هي صورة الـ خير؛ الخير هو كمال الكينونة؛ الخير هو تأكيد الكينونة الخلاق. كل هذه الصياغات تعبيرات جزئية عن الحقيقة. لا يمكن لأي تعبير محدّد عن الحقيقة أن يكون تامّاً ونهائياً: ذلك تستبعده طبيعة الأشياء. حتى المقولات الصادقة في مجال الحياة العادية لا يمكن أن نعطيها تعبيراً تامّاً: وحدها مقولات المنظومات المصطنعة المعزولة (الرياضيات، العلوم 'الدقيقة'، إلخ.) يمكن أن نعطيها ثباتاً بروتوكولياً. حتى أتفه الأحداث في عالم الواقع الفعلي لا يمكن أن نعطي عنها تقريراً صحيحاً تامّاً ومطلقاً، إذ كي نفعل هذا يكون علينا أن نربطها بكلّ شيء آخر في العالم. أقرب ما نقترّب من تعبير صادق عن الحقيقة يكون في صيغة فرحة مبهمة، في إيماءة حُبّ عفوية.

(١) انظر "What Is God؟" في The Sphinx and the Phoenix.

الفصل السابع

معرفة العالم

(١)

لم يكن سقراط معنياً بالأشياء وإنما بمفاهيمنا عن الأشياء؛ لم يكن كنت معنياً بموضوعات objects المعرفة وإنما بطريقة إدراكنا لموضوعات المعرفة. هذا هو كل ما تعنى به الفلسفة: السعى لأن نفهم أنفسنا عن طريق فهم أفكارنا. بعبارة أخرى، كل الفلسفة ترنسندنتالية transcendental بمفهوم كنت للكلمة: إنها لا تعطينا معرفة عن الأشياء، بل تعطينا فهما لعقلنا نحن. كيف إذن تعطينا بصيرة في الحقيقة؟ إنها تفعل ذلك من حيث أن كينونتنا العاقلة هي أسمى حقيقة نعرفها، الحقيقة الوحيدة التي تجتاز المعايير التي يحددها العقل لكمال الكينونة. هكذا فإن النتيجة الوحيدة التي يستطيع عقلنا أن يسكن إليها هي القول بأنه كي تُعقل أى كينونة - كي تُعقل الكينونة على الإطلاق - لا بد أن تكون كلاً وعاقلة؛ القول بأن عقلنا الفاعل حين يحقق لأعلى درجة شروط النزاهة العقلية والأخلاقية هو أفضل نموذج عندنا للكينونة الكاملة.

الميتافيزيقا هي محاولة لربط، لحبك، لتتأغم مفاهيمنا ومثلنا الأولية في كل متسق؛ إنها التوكيد المتجدد دائماً لمبدأي المعقولة والتكامل، والتعبير الخلاق المتواصل عن هذين المبدأين. إنها ضرورة لفاعلية العقل الإنساني. إنها ضرورية لإعطاء الوحدة المتكاملة wholeness للشخصية الإنسانية؛ إنها شرط ضروري لتحقيق أعلى مستوى من حياة العقل متاح للإنسان^(١).

(١) استأذن القارئ في أن أنقل الكلمات التالية مما كتبت في موضع آخر: "... الذي حفز كل بناء المنظومات الميتافيزيقية الكبرى ... يمكن أن اعتبر عنه بهذه الكلمات: نحن جزء من الكل، ونحن لا نستطيع أن نكون نحن أنفسنا كلاً، إلا إذا رأينا أنفسنا في الكل". أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثاني عشر: الـ تيمابوس.

الـ حقيقة، فى منتهى الأمر، هى الـ فعل. أبعاد الحقيقة هى أبعاد الفعل. التميز النسبى للفلاسفة يعتمد على مدى تمثيلهم لتكامل الفعل، على المدى الذى يمشون إليه فى التجريد من الفعل، على الطريقة التى يرون بها الفعل من منظور معين أو من وجهة معينة.

إذا لم ننتقل من معقولة الفعل كما يتبدى فى حياتنا الأخلاقية، فلا يمكن لكل جهودنا لفهم العالم إلا أن تخيب، ولا يمكن إلا أن يبقى العالم فى منتهى الأمر غير قابل لأن يُعقل. إن الـ 'أنا وحيدية' solipsism التى تتكرر وجود كائنات إنسانية عاقلة أخرى لمجرد أن القائل بالـ 'أنا وحيدية' لا يستطيع أن يقفز إلى داخل أدمغة الآخرين ليست إلا نوعا معينا من الـ 'أنا وحيدية'. إنها أيضا 'أنا وحيدية' أن نرفض أن نرى فاعلية عاقلة فى الطبيعة لا لشيء إلا أن بناء الطبيعة ليس مماثلا لبناء كياننا الإنسانى^(١).

عند الإنسان الحديث، الإنسان الذى تكون على مدى القرون الخمسة أو الستة الأخيرة، فإن قوى الطبيعة - أو المبادئ الفاعلة فى الطبيعة، إذ أن أحدا لم يعد يعتقد فى 'قوى' للطبيعة - هى بلا حياة، بلا عقل، بلا بصر. لكن هل يمكن لأى شيء بلا حياة وبلا عقل أن يكون حقيقيا، بأى معنى من معانى كلمة 'حقيقى'؟ هل يمكن لأى 'شيء' كهذا أن يكون على الإطلاق؟ - أو، كى نخفف التناقض المتضمن فى السؤال: هل يمكن لأى شيء ذى كينونة أن يكون مسلوب الحياة والعقل؟ الإجابة على هذا السؤال تفصل الناس إلى 'مثاليين' 'idealists'.

(١) انظر ص. ١٢٠ - ١٢١ من هيباتيا والحب الذى كان (المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠) ترجمة سحر توفيق. - استخدمت مصطلح الـ 'أنا وحيدية' ترجمة لـ solipsism على مضض، وكنت أظننى أول من استخدمه، ثم وجدت مراد وهبة يورده فى معجمه الفلسفى حيث يقول: 'ويقترح يوسف مراد ترجمة هذا اللفظ بمذهب 'الأنسا وحيدية''. لكنى ما زلت أتمنى أن نجد لفظا أكثر توفيقا.

و'واقعيين' 'realists'،^(١) ويبدو أن ليس ثمة جسر يصل بين هذين. هذا فاصل يماثل ذاك الذى تحدث عنه سقراط فى الـ كريتون بين من يقولون إن الإنسان لا يجب أبدا أن يرد الأذى بالأذى ومن يقولون بغير هذا. الفاصل الأول بين نمطين من التفكير والآخر بين نمطين من الأخلاق.

نحن بعض من كل. لا يمكننا أبدا أن نأمل فى أن نستوعب الكل إلا فى حدود اقتناعنا بأن الكل ينعكس فى كينونتنا الفردية. 'معرفتنا' بالكل إذن هى، على أحسن تقدير، فعل إيمان خالص، يقرر مماثلة الكل لما نعتبره حقيقةً فىنا بأعلى درجة.

(٢)

اعتراض الوضعيين المنطقيين^(٢) Logical Positivists على الميتافيزيقا يخطئ هدفه. القول بأن الميتافيزيقا لا تعطينا معلومات هو تماما كالقول بأن الشعر لا يعطينا معلومات أو أن الموسيقى لا تعطينا معلومات. الجواب ببساطة هو أنها لا يفترض أن تفعل، وأنه ليس القصد منها أن تفعل.

هل الميتافيزيقا إذن بغير دلالة للحقيقة؟ إنها بكل تأكيد ذات دلالة. إنها ذات دلالة لحقيقتى الذاتية، حقيقة كينونتى العاقلة، وتلك الحقيقة ليست منفصلة عن الحقيقة الكلية total reality، إنها لا تقف خارج الحقيقة الكلية أو بمعزل عنها.

(١) هذا ما مثل له أفلاطون بمعركة الآلهة والمردة فى فقرة هامة من الـ سوفيست (٢٤٥ هـ-٢٤٦ هـ)، علقته عليها فى أفلاطون: قراءة جديدة، خاصة فى الفصل العاشر، وفى كتابات أخرى.

(٢) كما بيئت فى تفسير الطبعة الثانية، إذا كانت الوضعية المنطقية، التى كانت عاتية فى النصف الأول للقرن العشرين، قد عفا عليها الزمن، إلا أن مواقفها الأساسية لا تزال معتقة فى مختلف التوجهات التحليلية والإمبريقية، فما أرد به على المدرسة العتيقة ليس بغير دلالة للأوضاع المعاصرة.

الحقيقة الكلية ليست تمثيلا representation داخل عقلي؛ الحقيقة الكلية امتداد متصل continuum وأنا أعي وعيا مباشرا كوني لحظة في ذلك الامتداد المتصل. لمبدئى المعقولة والتكامل على هذا دلالة لكل الحقيقة؛ إنهما شرطان لكل الحقيقة. لكن كل الصياغات الفكرية التى نعتبر بها عن الحقيقة، لكونها صياغات معينة ومحدودة، لا يمكن أن تكون إلا أسطورية. ليس من طبيعتها أن تعطى معلومات. وظيفتها أن تمكننا من أن ننال المزيد من الحقيقة فى أنفسنا، وبهذا يتاح لنا أن نعرف الحقيقة. هذه وظيفة كل الفن وكل الأدب؛ لكن الفلسفة ملائمة بشكل خاص لأداء هذه الوظيفة للإنسان بالنسبة لطبيعته المميزة ككائن عقلائى.

‘المعرفة’ الفلسفية ليست معرفة موضوعية عن الكون خارج الإنسان، ولا هى تحليل ذاتى subjective analysis لحالات الوعي الإنسانى، ولا هى كذلك مجرد تحليل منطقي لمقولات، يحدّد علاقات الموضوعات subjects والمحمولات predicates. إنها معرفة مباشرة بالحقيقة يحقّقها جزء من الحقيقة ذو حسّ وفكر بذاته وفى ذاته. وعلى وجه الخصوص، إنها معرفة بشروط وأبعاد تلك الحقيقة التى هى مصدر كل مفاهيمنا عن الكينونة والكمال والأزل — حقيقة الفاعلية الأخلاقية والروحية.

فى الفاعلية الروحية (فاعلية العقل الخلاقة) نتحرّر من كل تحديد determination خارجى، وعليه تكون لنا فى الفاعلية الروحية معرفة بالكينونة الحقّة، معرفة تتسامى على كل عَرَض contingency وعلى كل الزمن، إذ أن الزمن فى الفاعلية الروحية هو وظيفة من وظائف الفعل.

ما يقوله سبينوزا، مثلا، يتعلّق بالحقيقة، بعالم الحقيقة، ولا يمكن أن يكون لأى كشف علمى أو أى نظرية علمية أى دلالة بالنسبة له. بالطبع، حين يخطئ فيلسوف فيظن أن آراءه ذات صلة بالعالم الموضوعى، فإن النقد العلمى يمكن أن يظهر خطأه، لكن النقد العلمى لا يُبطل أبدا الصحة الميتافيزيقية لتلك الآراء.

وبالمثل، فإنه لا يمكن لأى تقدّم علمى أن يغيّر صدق رؤيتنا العفوية الساذجة للعالم. ستشرق الشمس دوماً من الشرق، وتُنجز رحلتها اليومية عبر سماننا، ثم تغوص متميلة أسفل الأفق الغربى. معادلات الفيزيقيين لا يمكن أن تبطل أشياء وألوان وأحاسيس حياتنا اليومية.

(٣)

الوضعيتون المنطقيون على حقّ تماماً وهم مخطئون تماماً. المقولات الميتافيزيقية لا هى واقعية ولا هى تحليلية؛ وبالتالي فإنها محض لغو حسب تعريف الوضعيين المنطقيين للكلام المفيد واللغو. لكن التفكير الميتافيزيقي، وهو فاعلية خلاقة، يأتى إلى الكينونة بأنساق ومثّل تشكّل العالم الوحيد المتسق، ذا المعنى، الذى نعرفه، وتكسب حياتنا اكتمالاً ومعنى.

الوضعيتون المنطقيون على حقّ حين يقرّرون أن الفلسفة (الفلسفة الميتافيزيقية التى يرفضونها، لا الفلسفة التحليلية التى يريدون لها أن تؤخذ باعتبارها كل الفلسفة) لا تعطينا معرفة. إنها على أى حال لا تعطينا معرفة عن الموجودات^(١). ليس هذا عملها. قد نقول إن الفلسفة تعطينا أن نعقل الحقيقة، لكن هذا القول لا يكون دقيقاً تماماً، فالتمييز المضمّر فى هذا القول بين العقل والحقيقة يقوم على وهم. قد يكون أقرب للحقّ أن نقول إن الفلسفة تجعل منا حقيقةً تعقل intelligent reality: إنها تمكننا من أن ننال تلك الفاعلية العقلية التى هى وحدها الحقيقة، تمكننا من أن ننال تلك الحقيقة التى هى واحدة مع فاعلية العقل. فى عبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن وظيفة الفلسفة ليست أن تعطينا المعرفة بل أن تعطينا الفهم.

(١) أرجو ألا يغيب عن القارئ أن الوجود فى مصطلحى ضد الحقيقة. انظر الفصل الثانى من الباب الثانى: "أبعاد الحقيقة".

أن نطلب حقيقة تسمو على زوال transience كل وجود محدود لا يعنى أن نتجاوز التجربة الإنسانية؛ إذ أننا نجد تلك الحقيقة فى الوحدة المتكاملة totality لتجربتنا، فى فعل الفهم ذاته وفى الفاعلية الأخلاقية. بأى حق نعتبر هذه المعرفة معرفة بالحقيقة؟ بحق أنه فى تكامل هذه الوحدة المتكاملة الخلاقة، وفيها وحدها، يكون للموجود المعين المحدود أى معنى وأى كينونة.

حين نفكر عقليا 'عن' الـ حقيقة (أو 'فى' الحقيقة حسبما يقضى مصطلح اللغة العربية) فإننا لا نفكر 'عن' ('فى') شىء موضوعى خارج ذاتنا. بعبارة أخرى، كل تفكيرنا الميتافيزيقى هو لا شىء غير ترتيب وتوضيح ومواءمة مفاهيمنا عن تلك الحقيقة الواحدة الوحيدة التى ندركها، حقيقة الفعل الأخلاقى. (الفعل الأخلاقى = فاعلية العقل الخلاق.)

لا يمكن لأى حجة أن نخبرنا بما يجب أن تكون عليه الحقيقة. فماذا يمكن لمثل هذه الحجة أن تبين غير توافق ما أقوله عن الحقيقة مع فكرتى الذاتية عن الحقيقة؟ كل ما يحق لى أن أقول هو: هذا معنى الحقيقة عندي. إذ أقول هذا فإننى لا أقصد أبدا أن أنكر معرفتنا بالحقيقة. ما أنكره هو أن مثل هذه المعرفة يمكن الوصول إليها بالتفكير الاستنباطى. هذه المعرفة هى بالضرورة وفى جوهرها إبداعية. لا سبيل لأن أعرف الحقيقة إلا بأن أحقق فى ذاتى شروط الحقيقة، أن أصبح حقيقيا فى الفاعلية الخلاقة. وإذ أن مثل هذه الحقيقة تتجاوز كل محدودية، وإذ أن كل تعبير هو تحديد، فإننى لا أستطيع أن أعبر عن مثل هذه الحقيقة إلا من خلال أسطورة. المقولات الفلسفية مهما بلغت من التجريد والتدقيق لا يمكن إلا أن تكون أسطورية بمعنى أن وظيفتها ليست أن تحدد (تعرّف) الحقيقة بل أن تهتئ مناسبة لتحقيق الحقيقة. هذا هو السبب فى أنه لا يمكن لأى منظومة فلسفية أن تكون نهائية أو تامة exhaustive بمعنى أن تحنكر لنفسها التعبير عن الصدق الفلسفى.

يقولون لنا إنه لا يمكن للميتافيزيقا أن تتجاهل الكون الواقعي. يقولون إن الميتافيزيقا يجب أن تأخذ في الاعتبار بعض معطيات الواقع facts الأساسية الأولية. هذا حسن جدًا وصحيح جدًا، بشرط أن يكون واضحًا لنا ما ينبغي أن نعني بهذا القول. الكون الواقعي الذي نتحدث عنه ومعطيات الواقع الأساسية الأولية التي نتحدث عنها هو الكون الذي خلقناه بأنفسنا وهي معطيات الواقع التي خلقناها بأنفسنا^(١). القول بأن الميتافيزيقى لا يمكنه أن يتجاهل الكون الواقعي وأن عليه أن يأخذ الواقع في الاعتبار لا يعنى غير أنه لا يستطيع أن يدير ظيهره لتلك المفاهيم التي صاغ الإنسان عالمه فيها. أن يفعل هذا يعنى أن يقطع كل اتصال له بالإنسانية. وبالمثل، ولنفس السبب، لا يستطيع الفيلسوف إلا أن يأخذ في الاعتبار مفاهيم ومُثل وقيم المجتمع الذي يعيش فيه.

إذا أخذنا في الاعتبار أننا - نحن الجنس البشرى - لم نأخذ نفكر إلا حديثًا، هل يقتضى هذا أنه لا يحق لنا أن نتوقع أن نجد إجابات مرضية عن أسئلتنا؟ حين يتعلّق الأمر بوقائع facts يُفترض أن نكتشفها عن الكون الطبيعي، بما فى ذلك قوانا العقلية وحياتنا العاطفية، يكون عدلاً أن نلام إذا أعوزنا الصبر فى محاولتنا الحصول على إجابات لأسئلتنا. لكن حيث يكون السؤال متعلقًا بمفاهيم ومقولات categories شكّلناها بعقولنا نحن، عندئذ تكون المسألة مناسبة تمامًا لقدراتنا الفكرية، ولا ينبغي أن يُعدّ غرورًا منّا إن توقّعنا أن نجد إجابات مرضية، بشرط أن نجِدَ فى السعى إليها. بعض المسائل الميتافيزيقية قد تكون - مثل المسائل الرياضية - معقّدة، صعبة، تتطلّب تركيزًا عاليًا وعملاً مضنيًا كثيرًا للوصول إلى 'حلول' لها؛ لكنها قابلة للحلّ تمامًا لأن 'الحل' لها ليس إلا ممارسة لعبة وضعنا قواعدها بأنفسنا. فلعلّه يكون من الأنسب أن نتحدّث عن 'تفكيك' المسألة الميتافيزيقية بدلا من الحديث عن حلّها.

(١) إننا لا نخلق محتوى المعطيات، لكننا نخلق المفاهيم التي تجعل لتلك المعطيات معنى، وهذا هو ما نحن مطالبون بأن نأخذه فى الاعتبار.

عالم الفيزياء لا يتساءل عن وجود 'المادة': هو يعلم أنها هناك لأنه خلقها بنفسه؛ إنها مفهومه الأولي. وبالمثل، فإن الميتافيزيقي لا يتساءل عن 'وجود' فكرته الخاصة عن الحقيقة؛ إنها الأساس والمبدأ الحاكم لكل تفكيره، وكل فكره هو تبرير وتعزيز وتثبيت لتلك الفكرة بقدر ما هو عرض وتوضيح لها.

(٤)

حين نتحدث عن معرفتنا للعالم الخارجي، أليس هناك مجال للسؤال: ماذا نعني بـ 'العالم الخارجي'؟ خارجي عن ماذا؟ — خارجي عن الـ 'أنا'؟ عن العقل؟ كل من هذين هو فريّة وهو أسطورة تماما مثل كل شيء آخر في عالم الفكر. فريّة هامة جدًا، أسطورة خصبة جدًا، هي الأساس لكل الفكر. لكن كونها تشكّل الأساس لفكرنا، لذاتيتنا، لا يجعلها أقل أسطورية. معرفتنا دائما معرفة كُـلّ متكامل totality، أو بتعبير أكثر دقة، معرفتنا هي دائما كُـلّ متكامل، حالة متكاملة. من ذلك الكل المتكامل ننحت كل التمييزات، كل الكيانات التي تعمر ذهننا، وهي كلها نسبية واعتباطية. حين ينسى أى ناتج من نتاج العقل مكانته كمخلوق عابر ويسقط في كبرياء ادعاء النهائية، فإنه يستزل على نفسه غضبة الآلهة عارمة الغيرة. سقراط كان هو الرجل الذي عمل عمل الآلهة، بكل وعى وبقطة ضمير.

خلق الفلاسفة المحدثون التمييز بين الذات subject والموضوع object، بين الوعي ومحتوى الوعي، ثم أبقوا عيونهم مثبتة على المحتوى وهكذا حكموا على أنفسهم بالانغلاق في حدود الوجود الزائل. لهذا وجدت نظرية المعرفة الحديثة نفسها المرّة تلو المرّة تصارع أوهاما وتقبض على ظلال. العلاج هو العودة إلى الوحدة المتكاملة wholeness للفعل وأن نجد الحقيقة وفاعلية العقل في حياة العقل الخلاق - العقل الذي ليس جوهر substance بل مستوى كينونة، أو في حالة الإنسان، مشاركة في مستوى كينونة.

يرى رسل Russell أن ديكارت Descartes لم يكن يحقّ له أن يقول "أنا أفكر" بل كان ينبغي أن يقول "هناك تفكير". لكن هذا من جديد يعنى العودة إلى موقف الملاحظ لما هو معطى. ما هو مهم حقاً فى الفلسفة، ما هو نقطة البدء الحقّة فى الفلسفة، هو تجربة الذات الفاعلة، العقل الخلاق. مقولة الصدق^(١) الأولية بالنسبة للفلسفة هى أنى كائن وأنى أجد الكينونة الحقّة فى فاعلية العقل. مفهوم الشخص منفصلاً عن تفكيره ومفهوم التفكير منفصلاً عن الشخص كلاهما اختلاق fictitious. ما هو حقيقى هو وحدة الكل المتكاملة. إن رسل Russell محقّ تماماً بالطبع إذ يرى أننا لا نستطيع أن نستمّد الـ أنا من واقع الفكر (إلا بطريق غير مباشر، فى عملية استدلال نظرى)؛ لكن ليس هذا لأن الـ أنا ليست أوليّة، بل، على العكس تماماً، لأن الـ أنا أوليّة. الـ أنا لا يمكن أن تُستمّد من أى شىء آخر. علينا أن نأخذ الـ أنا نقطة بداية وإلا فإنها ستظلّ دوماً تراوغيًا.

لكن حالة الوعي فى أبسط أشكالها هى فعلُ عقلٍ فاعلٍ، فعلٌ إيداعى، فيه يفصل العقل وجهين فى حقيقة العقل الفاعل الأولية، الوحدة المتكاملة الأولية، فينشئ الاختلاقيّ fictions الأوليين، أو الأسطورتين الأوليين، الـ أنا والعالم.

الوضعيّون Positivists على حقّ إذ يتحدثون عن الـ شىء وعن الـ أنا باعتبارهما اختلاقيّ fictions، لكن هذا لا يبرّر اعتقادهم أننا نستطيع بالتالى أن نطرح جانباً هذين الاختلاقيين. حين نشكّل مادة (محتوى) تجربتنا فى 'أنا' من ناحية و'أشياء' من ناحية أخرى، عند ذلك فقط وبذلك فقط نصبح كائنات مفكّرة (بكسر الكاف المشدّدة) وتصبح تلك المادّة (المحتوى) قابلة لأن تفكر (بفتح الكاف المشدّدة)؛ بخلّقنا لتلكما الأسطورتين نحول عالم الظلال المبدئى، الذى نكون نحن

(١) استخدم هذا التعبير، رغم ما فيه من مظهر التكلّف، لترجمة truth، حرصاً على التمييز بين هذا المعنى ومعنى الحقيقة reality، خاصة وأنى أقول بأن الفلسفة ليست معنيّة بالصدق الموضوعى بل بالحقيقة الذاتية. راجع الملاحظات حول المصطلحات فى بداية الكتاب.

فى الأصل جزءاً منه غير متميِّز، نحولُه إلى عالم معقول عاقل يتكوَّن من عقل وأشياء ذات معنى. كل التفكير ميتافيزيقي. يظن الوضعيُّون أن قبول الأساطير الميتافيزيقية يعنى افتراض وجود شيء ما فيما وراء تلك الأساطير. تلك بالطبع غواية يمكن فى يسر أن نسقط فى حبالها، لكن من الممكن تبديدها سريعاً، وكان الوضعيُّون على صواب حين بيَّنوا خطأ مثل ذلك الافتراض، لكنهم وهم يزيلون الخطأ تجاوزوا المدى فأزالوا قاعدة كلِّ فكر. الواقع أن كل ما يحتاجه الميتافيزيقي هو أن يؤكد 'حقيقتة' - معنوية - تلك الأساطير، وليس 'وجودها' فى أى شيء فيما وراءها. مفهوم الوجود ينطبق على الزائل فقط وليس على سواه؛ أن نتحدَّث عن وجود المتسامى transcendent ينطوى على تناقض ذاتي.

وعبى بالعالم من حولي يُنتج شئنين أساسيين. أولاً هناك عديد من الظواهر phenomena. هذه معطاءة؛ إنها مُقحمة على. ولكن هناك هذا الذى أقحمت الظواهر عليه. إنه شيء لا يقلُّ لاجاة عن العالم المعطى بأكمله. وهذا الشيء، هذا أنا - وهنا لا مفرَّ من أن أستخدم لغة فيها بعض المفارقة - رغم أنه جزء من العالم، إلا أنه ليس مجرد جزء من العالم المعطى. إنه يقف بمواجهة ذلك العالم. إنه كيان فاعل. شيء ليس موجوداً إنما هو حقيقى. (هذه العبارة الأخيرة ليس مقصوداً بها أن تكون مفارقة لفظية paradox، بل يبررها استخدامى الاصطلاحى الخاص لكلمتي 'الوجود' و'الحقيقة'، وهذا تمييز جوهري لمنظورى الفلسفى ككل، كما أقدمه فى الباب الثانى).

(٥)

هناك بعدان أصيلان فى التجربة ككل. من ناحية، هناك المعطى. حتى من منظور موقف ذاتي subjectivist جذري، أو حتى موقف 'أنا وحدي' solipsist، فإن محتوى الوعي معطى. المعطى له وجود لكنه محتوم الزوال ووهمى. من

ناحية أخرى، هناك الصور والأنساق التي تضيف المعقولة على محتوى تجربتي، وهذه وحدها حقيقية. تلك الصور والأنساق والمفاهيم التي نصّب فيها المادة الفجة لتجربتنا تشكّل العالم الذي نحيا فيه حياتنا حقاً.

مفاهيمنا، وإلى حد بعيد حتى مدركاتنا الحسية، هي صياغات إبداعية من صنعنا نحن. ومع ذلك فإن أكثرنا يتقن بأنها تبيّن لنا تواصلاً ناجعاً مع الحقيقة. فلماذا تعوزنا الثقة في قدرة صياغتنا 'الأعلى' في الفلسفة والشعر والفن على أن تبيّن لنا بنفس القدر تواصلاً ناجعاً مع الحقيقة؟ تكوين المفاهيم، على مختلف المستويات، هو وسيلة للمشاركة في الحقيقة، وبالتالي معرفة الحقيقة — ليس كما نعرف الوقائع facts بل كما نعرف صديقاً؛ نعرف الحقيقة بأن نتحدّد مع الحقيقة في حقل فاعلية عقلية.

كل معرفة لها موضوع object هو من خلق العقل. ليس هذا تعبيراً عن موقف مضاد للواقعية. إنني لا أعني أننا لا نعرف موضوعات العالم الحقيقي. بل نعرف. أحاسيسنا جزء من عالم الطبيعة؛ عواطفنا جزء من عالم الطبيعة؛ كل ما نرى ونسمع ونحسّ ليس شيئاً غير الطبيعة. لكن أن نعرف يعني أن نترجم كل هذا في صور للعقل.

المفاهيم أنساق تضيف المعنى والمعقولة على المعطى. إنها لا تكون لها واقعية actuality إلا في موجودات معينة. إنها حقيقية إذ أن فيها وحدها يكتسب الموجود حقيقة. المفاهيم تشكّل مجال الحقيقة. إذا كان أفلاطون قد ارتكب حماقة التحدّث كما لو أن للصور وجود ثابت منفصل، فقد كان ذلك هو الثمن الذي كان عليه أن يدفعه للكشف عن بصيرته النافذة في حقيقة المفاهيم.

‘هناك أشياء في العالم’: هذه اختلاقة fiction. الأشياء لا بقاء لها ولا حقيقة. لحظة أن نعي شيئاً يتشبع الشيء تماماً بالأفكار. الشيء لا يشارك في الحقيقة إلا من حيث تكون له طبيعة مفاهيمية.

يكون للشئ وجود بالنسبة لنا - بمعنى أن يعطى موضوعيًا في تجربتنا - بفضل كون صورته في عقلنا. الصورة (المفهوم) هي ما يعطينا الشئ كشيء. حقيقة الصور لا تحتاج برهانًا: حقيقتها هي كونها ذات معنى، وكونها ذات معنى هو شاهدها، هو وضوحها الذاتي.

(٦)

لغتنا قَدْرنا. اللغة تشكّل الحقيقة، الحقيقة الوحيدة التي نحن مؤهلون لإدراكها. في اللغة نصوغ كوننا المعنوي^(١) universe of discourse، وذلك الكون يحدّد نطاق المعقولية لنا. يمكننا أن ننبد لغتنا ونتخذ أخرى - رياضية، فيزيقية، أسطورية، أو ما شئت - إلا أن فهمنا يظلّ يستمدّ أنفاسه ويأتيه دم الحياة من كون معنوي فكري.

يقول أرسطو Aristotle، "تماما كما أن الناس ليست لهم كلهم طريقة واحدة في الكتابة، فكذلك ليس للناس كلهم نفس الأصوات في الحديث، إلا أن التجارب الذهنية التي ترمز لها الأصوات مباشرة، هي نفسها عند الجميع، كما هو حال الأشياء التي تكون تجاربنا تصويرا لها." (De Interpretatione, ch.1, 16a) (الاقْتِباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة إ. م. إدجيل E. M. Edghill). ليس هذا صحيحا تماما. لغتنا نصوغ تجاربنا الذهنية بمثل ما نصوغ تجاربنا الذهنية لغتنا. الناس الذين يتكلمون لغات مختلفة يحيون، بمعنى صحيح تماما، في عوالم مختلفة.

(١) أقل هنا ما كتبه في هامش بـ أفلاطون: قراءة جديدة: "هذا مفهوم أساسي في فلسفتي، وقد وجدت التعبير مستخدما في المنطق بمعنى محدود وبعيد عما أريد، ووجدته مترجما في العربية بـ "عالم مقال" (عبد الرحمن بدوي)، لكنني لم أستغ هذه الصيغة ولم أجدها تقى بغرضي."

كيف نكون لنا معرفة بالعالم على مستوى العلم؟ بأن نصبّ خام الطبيعة في قوالب مفاهيمنا ومعادلاتنا الرياضية. هو نفس الشيء على كل المستويات. كى يكون لأى شيء معنى عندنا يجب أن يأتيها مكتسباً بالصور (المفاهيم) التى ينشئها عقلنا. ما الذى يعطى تلك الصور الحق فى ادعاء الصواب والدلالة والموضوعية؟ أعتقد أنها فى منتهى الأمر تؤسس دعواها على كونها مستمدة من حقيقة كينونتنا الذاتية^(١). أفكارنا تصدق عن الحقيقة لأنها تعبّر عن حقيقتنا الذاتية ووجدتنا الذاتية المتكاملة integrity، التى هى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها معرفة مباشرة ومؤكدة. لكن أفكارنا أيضاً أسطورية من حيث أنها لا يمكن أن تكون إلا معيّنة ونسبية ومراوغة وبالتالي خادعة إذ أن كل تعبیر هو بالضرورة مغاير للحقيقة ومن ثمّ فهو يزيّف الحقيقة التى يعبر عنها.

إن العقل إذ يرفض المامعقول^(٢) فإنه لا ينكر حقيقته بل بالأحرى يحرمه الحقيقة. إنه ينكر عليه أن يكون نهائياً. يأبى العقل أن يستكين إلى المامعقول. يأبى السماح له بدخول مملكته حتى ينال المعقولة فى سياق ذى معنى.

العالم الخارجى هو بالتأكيد هناك بالخارج، موجود. لكنه ليس حقيقة، لأن وجوده ذاته هو إهانة للعقل. إنه يتحدى العقل أن يهيئ له الخلاص^(٣) فى الحقيقة.

(١) انظر "Must Values be Objective?" فى (2009) The Sphinx and the Phoenix الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت غير بعيد.

(٢) لعل من المفيد أن نميز بين المامعقول، الذى يقصر عن أن تتحقّق فيه المعقولة، واللامعقول الذى يناقض المعقول. بمثل ما استخدمت فى مواضع أخرى الماخلاقى، الذى ليس له دلالة أخلاقية، ممّيزاً عن اللاأخلاقى الذى يناقض الأخلاقى.

(٣) لن يغيب عن القارئ أن لفظ الخلاص (والفعل بمختلف صيغه) يأتى معه بمسحة من ثيولوجيا المسيحية. إننا مطالبون بأن نثرى لغتنا ونثرى أفكارنا باستيعاب المفاهيم من كل ابداعات الإنسان الثقافية، لا يشينا عن ذلك رفضنا لكل دوجما dogma.

أولئك الذين يحتضنون الخرافات والعقائد الدوجمائية، وأولئك الذين يكتنزون 'حقائق' لم يتم هضمها و'وقائع' facts لا تفسير لها، يجعلون من عقولهم أوجار وحوش بدلا من ديار مشرقة.

(٧)

المعرفة العقلانية (النظرية) لا تكون أبدا معرفة — 'العالم الخارجى'. معرفتنا بالعالم هي التجربة الحية التي ننالها بالتفاعل مع العالم، فهنا نتعامل مع دوائر تضيق أو تتسع من الامتداد المتواصل continuum الذي نحن جزء منه، إذ أن الفصل الذي نفترضه بين أنفسنا و'العالم الخارجى' هو فى الواقع اعتباطى تماما. المعرفة العقلانية (النظرية) ليست معرفة بالعالم، بل هي معرفة تصدق عن العالم لأنها معرفة بأنساق من صنعنا نحن نصوغ فيها العالم فكريا - أو بعبارة أخرى، نرى من خلالها محتوى تجربتنا - أنساق هي فى الواقع أدوات خاصة بواسطتها نعيد تشكيل العالم على المستوى الفكرى لأغراض محدّدة. النظريات theorems الرياضية لا تصدق لأن فى الطبيعة مثلثات أو مُضَلَّعات، وإنما لأننا نستطيع أن نرى الطبيعة من خلال صور المثلثات والمُضَلَّعات ونحصل على نتائج تخدم أغراضنا. قوانين الفيزياء لا تصدق لأن فى الطبيعة أشياء مثل القوة force أو الكتلة mass أو السرعة velocity، بل لأننا نستطيع أن نعيد تشكيل الطبيعة فكريا فى هذه الصور. هناك بالطبع فى بعض العلوم مزيج من 'المعرفة الوصفية'، التي هي سجل من تجربتنا المباشرة بالعالم، والتي هي، من حيث هي كذلك، ليست عقلانية (نظرية). أن نتحدث عن 'المعرفة الإمبريقية' هو فى الحقيقة مدعاة للاضطراب الفكرى. مثل هذه المعرفة، فى جانبها الإمبريقى، هي محض وصفية ولا تمكّننا من أن نمضى لأبعد من المعين (الحالة المحددة). أى دلالة معنوية تتصل بمثل هذه المعرفة لا بد أن تصدر عن نسق فكرى.

خطيئة الفكر الحديث التي بدأت حين رأى ديكارت Descartes أن الامتداد هو الصفة (الطبيعة) التي تنتهي إليها وعندها معرفة الأشياء كلها، وأنزل حتى الفكر لنفس المستوى إذ جعله موضوعا للملاحظة - هذه الخطيئة بلغت ذروة غطرستها في الـ فينومنولوجيا Phenomenology وفي الوضعية المنطقية.

ربما يكون لنا في الإدراك الحسي وعى مباشر بالتكوينات الزمانية والمكانية. نظرية هيوم Hume التفنينية هي وحدها التي تثير متاعب في وجه هذه النظرة. كل ظواهر اللون والصوت، كل الأحاسيس والمشاعر الأولية، حيثما أو كيفما يكون منشؤها، هي معطاة وهي من مكونات عالم الواقع. كل هذا لا يستقص بأي شكل من صدق القول بأن كل معقولة تأتي من صور وأنساق يفرضها العقل.

مسألة علاقتنا بالعالم يمكن معالجتها بإحدى طريقتين. (١) إما واقعياً، علمياً - هذه الطريقة يمكن أن تظهر لنا كيف صرنا إلى حيث نحن وكيف صرنا إلى ما نحن عليه، تُظهر لنا أي دور نؤدي في مجريات العالم وأي دور تؤديه مجريات العالم في تحديد كينونتنا، لكنها لن تستطيع أبداً أن تعطي الإجابة عن أعمق تساؤلاتنا، عن الأسئلة التي تلج علينا وتقض مضاجعنا. (٢) أو فلسفياً، بأن نعالج مسألة معنى الكون. هنا نضع مُثلنا كشروط للمعقولة وشروط للحقيقة. ما صلاحية هذه المُثل، هذه الشروط؟

فكرة أن "أقسام categories النحو هي أيضاً أقسام الفكر" ليست وهماً، كما يقول رسل Russell إلا من حيث أن كل الفكر هو وهم. أقسام النحو هي فعلاً أقسام الحقيقة لسبب بسيط جداً هو أن الحقيقة هي حقيقتنا نحن، الحقيقة التي نكتشفها في الفاعلية الخلاقة مُمَوَّضعة objectified في أعراف الفكر، في اللغة.

سعى الوضعيون المنطقيون لتكوين لغة "حيث تكون طبيعة أو بنية الحقيقة منعكسة في بنية اللغة ذاتها" (Herbert Kohl, The Age of Complexity). سواء كان ذلك المسعى قابلاً للتحقيق أو لم يكن، بالنسبة لما كانوا هم يعنون بكلمة 'الحقيقة'، هذا أمر ليس لي أنا أن أقرره؛ أما ما أقرره فهو أن ما أعنيه أنا بـ 'الحقيقة' لا ينعكس في لغة الفلسفة، إنما تنشئه لغة الفلسفة.

مقولاتنا عن الواقع يمكن أن تكون صادقة أو خاطئة أو غير ذات معنى. المقولات الميتافيزيقية، مثلها مثل مقولة رسل Russell عن ملك فرنسا الحالي الأصل، لا هي صادقة ولا خاطئة، إنما هي حقيقية، لحقيقتها درجة من الكمال تعلق أو تتكفى. (بمفهوم درجات الكينونة عند برادلي Bradley).

أينشتاين Einstein لم يخترع البعد الرابع. كل شاعر، كل إنسان بسيط يمضى سانجا في حياته اليومية، كان دوما يتعامل مع الحدث رباعى الأبعاد. إنما حطّم أينشتاين الفاصل الوهمى الذى أقامه الفيزيقيون بين مفهوم الزمان ومفهوم المكان، والذى كانوا قد صاروا يتوهمونه فاصلا لاسبيل مطلقا لاجتيازه. إذا كان ذلك الوهم قد لوّن بعض جوانب فكر بعض الفلاسفة المحدثين، فإن ذلك لم يحدث إلا لأن الفلسفة الحديثة كلها كانت قد وقعت إلى حد بعيد تحت تأثير العلم الحديث، مما أضرّ ضررا بالغا بالفكر الفلسفى. إننى لا أظن أن أيّا من قدامى الفلاسفة - بصرف النظر عن مفارقات زينو Zeno - اقترَف خطأ أن يجعل العالم ينقسم إلى عالم ساكن من مادة ذات امتداد من ناحية، ودفق تيار ديمومة سحرى من الناحية الأخرى. ما أقوله هنا ليس له بالطبع أى مساس بعمل أينشتاين الرائد فى حقل الفيزياء، حقل لست مؤهلا للاقتراب منه.

(٨)

فاعلية عقلية هي بالنسبة لى أساس ومنبع كل المعرفة وكل الحقيقة^(١). لكن الـ 'أنا' التى تعرف ليست مرادفة للذات التى ترتبط ارتباطا مباشرا وحميما

(١) مجاهدة صياغة الروى والمبادئ الميتافيزيقية هي صنو مجاهدة صياغة الروى التصوفية. فى كلتا الحالتين نحاول أن نعبّر عن المطلق واللامحدود فى صياغات هي بالضرورة نسبية ومحدودة. كل مقولة ميتافيزيقية - إن لم يكن القائل غارقا فى الوهم - هي ليماء القصد منها استثارة معنى يجده القارئ فى عقله، ويخطئ إن حاول أن يجده فى كلمات المقولة.

بكل مشاعري وكل وقائعي. الـ 'أنا' التي تعرف تعي حدود الذات وتعني أن ذاتي جزء ضئيل من العالم الذي تعيه الـ 'أنا'، بمثل ما في وعيها بذاتي من مباشرة و يقين. والـ 'أنا' التي تعرف تعي كون الـ 'أنا' حقيقة أكثر أصالة من ذاتي ومن العالم الذي يضم ذاتي كجزء منه، وهي بنفس القدر تعي أنها (الـ 'أنا')، إلى مدى ارتباطها بعالمي المعين، هي لا شيء، وإذا كانت مع ذلك حقيقة أكثر أصالة وأكثر دواما من العالم ومن الذات، فما ذلك إلا لأن الفاعلية العقلية من حيث هي، هي الكينونة وهي المعنى، وهي الأساس وهي المنبع، للعالم.

هناك بالتأكيد عالم خارجي. سواء كانت صلابة ودفء فئجان القهوة في يدي هما في الفئجان، أو كانت الصلابة والدفء وكل الفئجان والقهوة النسي فيه ليست إلا شبكة مترابطة من الأحاسيس، فإنها على أي حال هناك. سواء كان وجودها فيزيقيًا أو نتاج فيزيولوجي، فإنها خارج الـ 'أنا' التي تطرح السؤال؛ إنها ليست نتاج فهمي، ليست نتاج عقلي الفاعل. ما يرجع لعقلي الفاعل هو معناها وقيمتها — هو التأويل الذي يجعل منها وحدات متكاملة معقولة.

هل جسدي خارج ذاتي؟ إذا لم يكن جسدي خارج ذاتي، فالكون أيضا لا يكون خارج ذاتي، لأن الكون متواصل مع جسدي. أنا - الـ أنا الذي يفكر، الذي يريد، الذي يُدع - أعيش في العالم وأنا جزء من العالم وعندى إدراك مباشر بالعالم، كعالم يمثل فيه الفكر والإرادة والإبداع الحقيقة المجسدة الوحيدة التي عندى وعي بها.

أنا - أي هذا الكيان العضوي النفسي الفيزيقي الذي أدعوه ذاتي - جزء من العالم الذي أعرفه. لكن عقلي - فاعلية عقلي الفاعل - ليس جزءا من العالم بنفس المعنى. عقلي ليس داخل العالم ولا خارج العالم، بل هو أساس 'حقيقة' العالم.

أنا أعرف ذاتي كجزء من العالم. الذات التي تُعرف على هذا النحو لا يمكن أبدا أن تكون إلا شيئا محدودا محددا داخل العالم. العقل العارف يعرف أنه هو الفاعلية العاقلة - الحقيقة - العاملة في ذلك الشيء المحدود المحدد.

أنا أعرف العالم، لكن العالم ليس معرفتي؛ فأنا أعرف أنى فى معرفتى للعالم
أعيد بناء العالم، أوكد العالم، على المستوى الفكرى.

هل أعرف العالم الحقيقى؟ هذا السؤال لا يمكن أن يطرحه إلا من يجعل
المعرفة ضدًا للعالم الذى يُعرف - هذا إجراء فلسفى مشروع، لكننا متى فعلنا ذلك
لا يكون لنا أن نرادف بين الوجهين المتضادين. إننا بالفعل نعرف العالم الحقيقى -
على المستوى الساذج وعلى المستوى الفلسفى كذلك، لكننا حين نقرر أن نميز بين
المعرفة وموضوع المعرفة لا يجوز لنا أن نسأل ما إذا كنا نستطيع أن نعرف العالم
الحقيقى: فلسفيًا، نحن نعرف العالم الحقيقى بالمعنى الذى قصدناه حين أسسنا
التمييز بين المعرفة وما يُعرف؛ على المستوى الساذج، نحن نعرف بالفعل العالم
الحقيقى الذى نحن جزء منه لا يتجزأ والذى له معقولية وله فاعلية عقلية فينا. لا
يصير السؤال لغزا يستعصى على الحل إلا حين نأخذ 'نعرف' بالمدلول الفلسفى
و'العالم الحقيقى، بالمدلول الساذج؛ حينئذ يتحول السؤال إلى لغو بلا معنى.

(٩)

إذا كانت المفاهيم من خلق العقل، فكيف يكون للناس تراث مشترك من
المفاهيم؟ المفاهيم 'العليا' قد تكون هبة عقول خلاقة عظيمة انتقلت إلى بقية الناس
بواسطة اللغة. لكن كيف يحدث، على مستوى الإدراك الحسى، أننا نشارك، ويبدو
أن الناس فى كل الأزمان قد شاركوا، فى نفس المفاهيم الأساسية؟

ظاهريًا، يبدو أن هناك إجابتان بديلتان: إجابة أفلاطون، أى القول بأن تلك
المفاهيم جاءت معنا أو جاءت إلينا من عالم آخر^(١)؛ وإجابة كنت Kant، أى القول
بأن تلك المفاهيم وظائف للعقل، تنشأ من بنية العقل. إجابة أفلاطون، وهى أسطورة

(١) هذا حسب الفهم السائد لما يسمى بـ "نظرية الصور" عند أفلاطون؛ لكنى فى أفلاطون: قراءة جديدة أعارض هذا
الفهم وأقدم تأويلا مختلفا، أسسه أن "النظرية" المزعومة هى فى جوهرها أسطورة تشير لفاعلية وإبداعية العقل.

صريحة، هي الأكثر خِصَبًا لأنها تحفزنا على أن نعاود دوما صياغة المسألة من جديد ودوما نجيب عليها من جديد. إجابة كُنْتُ تحملنا عائدين إلى بصيرة سقراط العظيمة ومؤدّاها أن سبيلنا الوحيد لمقاربة الفهم الفلسفى هو السعى لأن نفهم أنفسنا. صياغتي الخاصة للإجابة - وهي ليست إلا إعادة لصياغتي أفلاطون وكُنْتُ - هي أن مفاهيمنا هي تعبيرات خلاقة عن شروط الفاعلية العقلية. الوحدة المتكاملة لتجربتنا تتطلّب أن تكون الأشياء متواصلة ومتلاصقة، فنخلق مفهوم العلاقات المكانية؛ الوحدة المتكاملة لتجربتنا تتطلّب أنساق ترابط الأحداث، فنخلق مفهومى الديمومة والسببية. ليس ثمة تجربة بدون استمرارية وبدون ديمومة. صياغة شروط التجربة العاقلة تلك فى أنساق ومفاهيم الصور والعلاقات المكانية والزمانية هي فعل خلاق. كل المفاهيم هي تعبير عن شروط فاعلية العقل والمعقولة، شروط وحدة العقل المتكاملة.

المبادئ الترنسندنالية (إذا استعرنا مصطلح كُنْتُ) هي مبادئ تنشأ من شروط الفاعلية العقلية، أو فلنقل إنها تعبّر عن صورة العقل. المفاهيم التى تستند إليها مدركاتنا الحسية الأساسية الأولية وتصوراتنا الفكرية concepts الرئيسية يمكن أن تراجع ويمكن أن تغىّر تماما، لكن لا بدّ أن تحل محلّها مفاهيم هي بالمثل تعبّر عن نفس شروط التجربة العاقلة. هكذا يمكن أن تكون لنا أنظمة هندسية geometries مختلفة، لكنها كلها يجب أن تكون معقولة وعقلانية؛ وإلا فلن تكون لها علاقة بعقلنا، وبالتالي لن تكون لها علاقة بعالمنا.

إذ أقيم أول تضادّ بين ذاتي والعالم الخارجى أخلق فكرة المكان. هكذا فإن صورة وعيى بعقلي متميّزا عن كل محتوى تجربتي هي الأساس لكل الأنساق والعلاقات المكانية.

حين تحدّث كُنْتُ عن صور ترنسندنالية يضيفها العقل على عالم التجربة فإنه قدّم إسهاما بالغ الأهمية للفكر الفلسفى. لكنه إذ اعتبر فصل الصور

الترسندنتالية عن محتوى التجربة نهائياً، أوجد المسألة الوهمية التى تدور حول 'حقيقة' المكان والزمان، وأوجد أحجية 'الشئ فى ذاته' التى لا حل لها. التجربة وحدة متكاملة whole والصور التى يقدّمها العقل ليعطى المعقولة للتجربة هى أنساق فكرية لتأويل التجربة ككل. إذا كان المكان والزمان لا حقيقة لهما إلا فى العقل، فالمكان الفكرى والزمان الفكرى - والعقل ذاته - لا تتحقّق له الواقعية والوجود إلا فى عالم التجربة، فى التجربة كوحدة متكاملة. كل تمييز، كل فصل، لا صحة له إلا كتعبير أسطورى عن الكل الذى استمدّ منه؛ متى اقتطع من ذلك الكل يسمى خرافة عقيمة.

فيما وراء المُعطائية^(١) givenness الجرداء للواقع الفيزيقي، ليست هناك 'وقائع' facts ولا مقولات صادقة^(٢) truths إلا وتكون إبداعات فكرية من صنعنا نحن. إلا أن بعضاً من إبداعاتنا هذه قد تكون من القدم - يجوز أن يكون بعضها قد سبق بزوغ النوع البشرى - حتى أن أى محاولة للاستغناء عنها يكون معادلاً لسحق ومحق نسيج كينونتنا الخاصة. هذه 'الوقائع' و'مقولات الصدق' هذه هى أعراف conventions أساسية، هى اختلاقات fictions إجرائية، ضرورية لسير حياتنا الحيوانية^(٣) مثل ضرورة الأعراف الاجتماعية لسير حياتنا الإنسانية.

(١٠)

أنا كائن. مهما تماديت فى الشكّ ومهما أوسعت مدى ما أضعه موضع تساؤل، فإننى أعرف أنى كائن وأعرف أنى واعٍ بكينونتى. كينونتى وفاعلية عقلى

(١) بمعنى كونها معطاة.

(٢) اعتدنا ترجمة fact و truth والكلمة الواحدة 'حقيقة'، لكن التمييز بينها ضرورى فى أى نقاش فلسفى.

انظر الملاحظات حول المصطلحات فى بداية الكتاب.

(٣) من الخطأ أن نرى عيباً فى هذا التعبير. أساس حياتنا حيوانى، وعلى هذا الأساس تبنى نوعية الحياة الخاصة بنا ككائنات إنسانية.

هما بالنسبة لى أسبق من كل الموجودات وأسبق من معرفتى بالموجودات. كينونتى كعقل فاعل هى الحقيقة الأولية التى أعرفها مباشرة وفى وضوح ذاتى لا يداخله شك.

أنا كُـلّ متكامل. إذا كنت حين أمارس لعبة التتظير theorizing، أخلق التمييز بين العقل العارف وموضوعات المعرفة، أو بين الروح كفاعل والوقائع actualities التى تتكَلّم محتوى الفعل، فلا يحقّ لى أن أمضى فأطالب بأن يُعرف العقل كموضوع، أو أن تُقدّم الروح كمحتوى للتجربة؛ هذا يكون خروجاً على قواعد اللعبة.

التأكيد على دور العقل فى خلق العالم الذى نحيا فيه ككائنات إنسانية لا يعنى إنكار وجود العالم مستقلاً عن العقل الإنسانى. العالم هناك، موجود، وكل واحدة من المنظومات التى أشير إليها بـ أنا هى جزء من منظومة أكبر، وتقف فى مواجهة ليس-أنا أكبر. لكن تلك المنظومة الأكبر، بما فيها جسدى، هى دائماً بالنسبة لى مغلفة فى صور وأنساق يضيفها عليها عقلى، وجودها دائماً حاضِر بالنسبة لى فى تلك الصور والأنساق التى يضيفها عليها عقلى. أقول 'عقلى' لأن الصور والأنساق التى هى جزء من تراثى الثقافى تتجسّد واقعياً فى صياغات وتكوينات تصدر عن عقلى الفردى.

كلنا فاعليات عقلية حية، أجزاء من مسار العالم. عقولنا ليست كائنات غريبة عن العالم، نراقب العالم فى عزوف متعالٍ من مكان ما خارج العالم. ليس هناك مجال لأن نتساءل كيف يمكن أن نعرف العالم الحقيقى. نحن نعرف العالم الحقيقى لأن عقولنا الفاعل هو من صميم العالم. السؤال الذى يجدر بنا أن نطرحه هو بالأحرى، كيف يمكن أن نعرف الحقيقة الكلية بينما نحن مجرد أجزاء من الحقيقة؟ إذا كانت الـ حقيقة تتحقّق المرّة تلو المرّة فى كُـلّ متكامل معيّن، وإذا كانت الوحدة المتكاملة wholeness هى جوهر طبيعة الـ حقيقة، عندئذٍ إذ نكون نحن أنفسنا كُـلا

متكاملا، فى النزاهة الأخلاقية والفكرية، فى الوحدة المتكاملة للفن، نعرف طبيعة الحقيقة (إذا أخذنا كلمة 'نعرف' بشىء من التسامح).

كل واقع actuality نسبى. ومع ذلك فإننا نمضى من الواقع إلى المطلق. إن هذا ليكون تناقضا صريحا لو اعتبرنا أن الواقع هو مصدر مفهوم المطلق عندنا. فى التعامل مع الواقع، يُخضع العقلُ الواقعَ لشروط المعقولية الخاصة بالعقل. يفرض العقل صورته الذاتية على الواقع. هكذا يحفظ العقل تلقائيته فى تعامله مع الواقع أيّا ما كان المحتوى الذى يجابهه الواقع به. أعطى كل من أفلاطون وسبينوزا وكنّت صيغته الفردية من البصيرة الأساسية التى كشف عنها سقراط: أعطى كل منهم تأويلا خلافا للفكرة الواحدة.

لا يُسقط الإنسان ذاته على العالم؛ لا يتلقّى الإنسان العالم داخل ذاته؛ لا يقف الإنسان قبالة العالم؛ ليست هناك ثنائية، ليس هناك انفصال، ليست هناك فجوة قابلة أو غير قابلة للاجتياز بين الإنسان والعالم: الإنسان - كل إنسان فرد - والعالم كلّ متكامل totality. كل أساليب تصوير العلاقة بين الإنسان والعالم هى أنساق يمثّل فيها الإنسان ذلك الكل المتكامل، هى وسائل لتجاوز التمييزات التى أوجدتها الإنسان لنفسه. إذا اختار الإنسان أن يحبس نفسه داخل تلك التمييزات، معتبرا إياها قصوى ونهائية: كما فعل أفلاطون ومفكرو المسيحية الذين تبعوه بالتمييز بين الروح والجسد؛ كما فعل أتباع ديكرت بثنائية العقل والجسم؛ كما فعل الإمبريقيون البريطانيون بتضادّ الفكرة والموضوع؛ كما فعل سارتر Sartre باقتطاع الذات من العالم - إن فعل الإنسان هذا فلا يمكن إلا أن يلحق الضرر بوحدة ذاته المتكاملة integrity؛ عندئذ تتوالد كل أنواع الصعوبات، إبستمولوجية وأخلاقية ونظرية.

المعطى الذى يواجهنا به العالم يكون دائما قابلا لتأويلات مختلفة. أيّا كانت المعايير التى نقيمها لتفضيل تأويل على آخر، فإن ما يهمّ فى منتهى الأمر هو أن

يُتيح التأويل لعقلنا مجالا لتأكيد ذاته في ممارسة الفاعلية العقلية، في فعل إبداع أنساق معقولة. أنساقنا المعقولة ليست غريبة عن العالم. عقلنا يقف من العالم موقفا هو نظير موقفه من العقول الأخرى. حين أتحادث مع صديق، فإننى لا يمكن أبدا أن أدرك حقيقة أفكاره ومشاعره، لكنى أستطيع أن أكون لنفسى تأويلا يصدق على الأصل بدرجة تؤمن إمكانية التواصل والتعاطف المتبادلين. وبالمثل فإن فكرى كتأويل لأحداث العالم هو من صميم العالم من حيث أنى جزء من المتواصل الكلى الذى هو العالم؛ لكن من حيث أنه، فى جانبه المفهومى، هو تحقيق إبداعى على مستوى جديد، فإنه لا يمكن أن يصدق على العالم إلا من حيث يمكننى من أن أتواصل وأن أتعاطف مع العالم.

التأكيد على البعد المفهومى لكل معرفة، حتى نزولا إلى مستوى الإدراك الحسى البسيط، لا يعنى مطلقا إنكار موضوعية المعرفة. المحتوى الأولى لكل معرفة هو بالضرورة 'هذا'، هو بالضرورة معطى. التنظيم والتكامل للذات يمنحهما العقل للعالم المحيط به هما تعبير عن حقيقة العقل، هما تجسيد فى واقع actualization لحقيقة العقل، ومع ذلك فهما بنفس القدر تحقق للواقع الأولى، ولا يمكن لأى تحقق إبداعى أن يكون ملاءمة negation للمعطى الأصلى. وإذا أكد العقل طبيعته الذاتية فى الصورة المتسقة وفى الوحدة المتكاملة، فإن العقل نفسه هو جزء من الكل المتكامل الذى يعكسه العقل، وذلك الكل المتكامل، بنفس القياس، يتحقق فى الصورة المتسقة وفى الوحدة المتكاملة.

فكرتى لا تكون الشئ؛ إنها تكون معنى الشئ — تكون وظيفة الشئ فى عالمى المعقول. إننى أعيش فى عالم من أشياء ترتطم بى وأرتطم بها؛ وأحيا فى عالم من معانٍ، فيها كل ما لى من قيمة وفيها غاية كينونتى.

فكرى يشكّل الحقيقة التى فيها أحيا وفيها تكون لى كينونتى. فكرى يحدّد نصيبى من الحقيقة. ليست هذه 'أنا وحديّة' ^(١) solipsism. أنا لا أقول إن الحقيقة هى فكرى. أقول إن فكرى هو الحقيقة التى أشارك فيها، الكون الذى أنتمى إليه ومن موقعى فيه أعى تماما كونى لا شىء سوى واقع محدّد، محدود، زائل: لا شىء غير لحظة عابرة.

هل الـ 'أنا وحديّة' غير قابلة للنقض منطقياً؟ ليست كذلك إلا كأحجية تبدأ بأن تضع قواعد تستبعد كل حل. لكنها ليست مسألة حقيقة. ابتداء، ينبغى أن نلاحظ أن لفظ الـ 'أنا وحديّة' مزدوج المعنى equivocal.

من ناحية هو صحيح، بل هو تحصيل حاصل tautologous، أن نقول إن كل ما أعرف يقع، بطريقة أو بأخرى، بمعنى أو بآخر، داخل تجربتى؛ أن نقول إن كل ما أعرف لا أعرفه إلا كموضوع لعقلى. لكن هذا لا يعنى شىئا سوى أنى لا أستطيع أن أعرفه إلا إلى مدى ما أخضعه لصور يُسقطها عليه عقلى. إنه لا يعنى أن وجوده يعتمد على عقلى. وجوده، كونه معطى، هو دائما هناك، يحدّق فى وجهى، ينوء بثقله علىّ. جسدى نفسه؛ دوافعى، نوازعى، توجّعاتى وابتهاجاتى؛ كل كينونتى إلى مدى ما هى علىّ أى نحو موضوعية، كلّها معطاة، ووظيفة عقلى الفاعل أن 'يُبرّر' redeem تلك المُعطائية givenness بأن يضى عليها صورا تحوّلها إلى تجربة معقولة مرتبطة بالذات subject ارتباطا لا ينفك: أقول 'يبرّر'ها' لا 'يُبطّلها'.

(١) عن مصطلح الـ 'أنا وحديّة' انظر هامش ٢٣.

الوجه الآخر أو الفرع الآخر من الـ 'أنا وحديّة' يتعلّق بحقيقة الأشخاص الآخرين. من جديد، ما الذى يطلبه القائل بالـ 'أنا وحديّة' ليرضى؟ أن تتحوّل ذاتيّة الآخرين إلى ذاتيّة الذاتيّة؟ أم أن تتحوّل تلك الذاتيّة بطريقة ما إلى موضوعيّة ليتفحصها؟ - لا تجهد نفسك أيها القارئ العزيز لفهم هذا السؤال: إنه لا معنى له. كيف يمكن أن يكون له معنى؟ إننى أعرف الأشخاص الآخرين بالطريقة الوحيدة التى يمكن أن يُعرف بها الأشخاص؛ أعرفهم بفاعليّتهم الخلاقة، أعرفهم بتلقائيتهم، أعرفهم بالحبّ يعطى ويُنال.

الردّ النهائي على الـ 'أنا وحديّة' هو أن مُعطائيّة givenness وجود الواقع هو بُعد أصيل للحقيقة، هو شرط أولى للفاعليّة العقلية: وفى تلك المُعطائيّة فإن 'واقعية' العالم 'الخارجي' (كونه واقعا) هى من مرتبة واقعية كل ما يشكّل كينونتي الفردية من حيث تُعتبر موضوعيّة. السؤال الوحيد الذى يجوز طرحه يتعلّق بتحديد ما هو خارجى وما يدخل فى إطار الفردية individuality، وهذا أمر يتقرّر على أساس ما هو أيسر عمليّا. العالم هناك ويمتدّ لما وراء كل ما يمكن أن اعتبره حدودا لفرديتي بأى معنى ذى دلالة. أما كيف نحدّد بالضبط العالم بالنسبة لفرديتي وفرديتي بالنسبة للعالم، فهذه مسألة يمكن أن نقرّرها بأشكال مختلفة - متكافئة فى صلاحيتها - لأغراض مختلفة: بعبارة أخرى، إنها مسألة عملية وليست فلسفية.

تجربة التواصل هى الدحض الفعّال للـ 'أنا وحديّة'.

(١٢)

العالم باعتباره شيئا خارجيا بالنسبة لنا، باعتباره معطى موضوعيا، يكتسب معقوليتته من العقل، لا نستطيع أن نعرف عنه إلا ما وضعه فيه العقل. من جديد

نجد أفلاطون وَكُنْتُ يَتَّقَانِ فِي هَذَا. وَمَا الَّذِي نَعْرِفُهُ عَنْ هَذَا الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ
بِالنَّسْبَةِ لَنَا؟ لَا شَيْءَ غَيْرِ ظَوَاهِرٍ. يَقُولُ كُنْتُ إِنَّا لَا نَعْرِفُ عَنْ أَشْيَاءَ عَالَمِ الظَوَاهِرِ
مَا هِيَ فِي ذَاتِهَا؛ وَيَقُولُ لَنَا أَفَلَاطُونُ إِنَّ أَشْيَاءَ عَالَمِ الظَوَاهِرِ هِيَ مُحْضُ ظَلَالٍ؛
وَكَانَ سَقْرَاطُ قَدْ تَوَصَّلَ مُبَكَّرًا فِي حَيَاتِهِ إِلَى نَتِيجَةِ مُؤَدَّاهَا أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْعَالَمِ
الْخَارِجِيِّ لَا يَنْثُرُ الْفَهْمَ الَّذِي كَانَ يَسْعَى إِلَيْهِ. تَخَلَّى سَقْرَاطُ عَنْ كُلِّ سَعَى لِمَعْرِفَةِ
الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ، دُونَ أَنْ يَنْكُرَ مِمَّا لَتِلْكَ الْمَعْرِفَةُ مِنْ قِيَمَةٍ وَمَا فِيهَا مِنْ فَائِدَةٍ،
وَاخْتَارَ بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكْرَسَ نَفْسَهُ لِفَهْمِ عَقْلِهِ الذَّاتِيِّ. رَأَى سَقْرَاطُ أَنَّ الْبَحْثَ
الْعِلْمِيَّ فِي الْعَالَمِ الْخَارِجِيِّ وَالتَّمَحِيصَ الْفَلَسْفِيَّ لِلْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ مَسْعِيَانِ مَتَمِّيزَانِ
تَمَامًا. حِينَ تَجَاهَلُنَا هَذِهِ الْبَصِيرَةُ السَّقْرَاطِيَّةُ، ضَلَّتْ الْفَلَسَفَةُ طَرِيقَهَا.

فِي الْـ پارمنيديس لأفلاطون يُقَالُ لَنَا إِنَّا سِوَاءِ افْتَرَضْنَا وَجُودَ أَوْ عَدَمِ
وَجُودِ الْوَاحِدِ، فَإِنَّا نَسْتَطِيعُ، بِنَفْسِ الْقَدْرِ، أَنْ نُوَكِّدَ وَأَنْ نَنْفِي كُلَّ شَيْءٍ عَنِ الْـ
وَاحِدِ وَعَنْ كُلِّ شَيْءٍ آخَرَ (١٦٦ ج). كُلُّ شَيْءٍ يُمْكِنُ أَنْ نُوَكِّدَهُ وَكُلُّ شَيْءٍ يُمْكِنُ أَنْ
نَنْفِيَهُ. لَيْسَ مِنْ حِظِّ الْإِنْسَانِ أَنْ تَكُونَ لَهُ مَعْرِفَةٌ مُؤَكَّدَةٌ مَأْمُونَةٌ. كُلُّ صَدَقٍ لَيْسَ إِلَّا
نِصْفٌ-صَدَقٍ. أَفْضَلُ مَا هُوَ مُمْكِنٌ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَعْقِدَ الْعَزْمَ عَلَى أَلَّا يَسْقُطَ ضَحِيَّةً
لِخَدَاعِ النَّفْسِ، وَأَنْ يَرَى فِي وَضُوحٍ أَنَّ كُلَّ الْمَعْرِفَةِ وَكُلِّ الْحَوَارِ الْإِنْسَانِيِّ أَشْبَهُ
بِالْحَوَادِثِ الْخَرَافِيَّةِ، وَأَنْ يَتَشَبَّهَ بِنَزَاهَتِهِ الْعَقْلِيَّةِ.

الفصل الثامن

طبيعة التفكير الفلسفي

ملحوظة تمهيدية

الفلسفة ليست علما فى مرحلة الطفولة، وليست علما جنينيا. كوزمولوجيات وفيزيقات الأيونيين لعلها كانت بدايات للعلم الحديث، أو كانت نقطة تحول فى مسار التفكير العلمى. لكنها لم تكن، بهذا الوصف، إسهامات فى الفلسفة. كان إسهام الأيونيين فى الفلسفة يتلخص فى تأكيدهم أو افتراضهم أو استشفافهم لمبادئ المعقولة، ووحدة كل كينونة، واتساق وترابط كل الموجودات. هذه الافتراضات كانت بصائر فلسفية، أو فلنقل بالأحرى إنها كانت أفعال تفكير فلسفى خلاقة. حين أدار سقراط ظهره لأبحاثهم الفيزيقية لم يكن يقلل من شأن العلم بأكثر مما كان يقلل من شأن بناء السفن أو صنع الأحذية، إنما كان يرسم خطأ فاصلا بين مجال العلم، الذى لم يكن هو مقصده، ومجال الفلسفة الحقّة التى كان مشغولا بها. ذلك التمييز نحن نحتاج أن نعيد توكيده اليوم. من المهمّ جدًا أن نراه فى أوضح ضوء. منذ نأى الفكر الحديث بنفسه عن التفكير السكولاستى Scholastic ظل الناس يناقشون العلاقة بين العلم والفلسفة ويضعونها فى موقف تضادّ، وكلما أمعنوا فى ذلك زاد الخلط بين العلم والفلسفة. علينا أن ندرك أن العلم والفلسفة ليسا منهجين فى البحث متنافسين، ولا مستويين من التطور لنفس النشاط، وإنما هما نمطان من التفكير مختلفان تماما، يؤدّيان وظيفتين مختلفتين فى الحياة — هما مختلفان كاختلاف العمل واللعب؛ كاختلاف المعمار والموسيقى، ولو أننا نستطيع أن ننبئين، وعن حقّ، الكثير من التماثل بين الاثنين.

(١)

لم يستطع مفكرو الإغريق قبل سقراط أن يفصلوا بين مباحثهم الفلسفية واهتماماتهم العلمية، وإذ وجدوا التسليم بمعطى نهائى فرضا أوليا فى البحث

العلمي، لم يكن في مقدورهم أن يجتازوا العقبة، وإذا كانوا يحملون وزر العلم على أكتافهم، حرّم عليهم الدخول إلى جنة الفلسفة، ولو أنهم استرقوا النظر عبر بواباتها. استمدّ سقراط من اهتماماته الأخلاقية العزم على نبذ العلم: أعلن أن البحث العلمي، مهما كانت قيمته، ليس همه الأول؛ حرّر عقله من أسر المعطى فاستطاع أن يؤكد حقّ العقل في التكامل الذاتي التام.

في طفولة التفكير العقلاني كان لا مفر لفرعَي الفلسفة والعلم، وقد نبأنا من تربة واحدة، أن يتشابكا. مع مرور الوقت كان لا بدّ لهما، كي ينموا نموا صحيا، أن ينفصلا. في الأزمنة الحديثة كان العلماء أسبق لإدراك الحاجة لإبقاء حقل عملهم خاليا من التلوّث بالمسائل الفلسفية والتوجّهات الفلسفية. أما الفلاسفة من الناحية الأخرى فقد استمرّوا يربكون أنفسهم ويحبطون مقصدهم بتقديم فروض الطاعة للعلم.

إننا نوفر على أنفسنا اضطرابا لا نهاية له ونضع حدّا لكثير من الجدل إن نحن اعترفنا بأن الفلسفة نوع من التفكير يختلف عن العلم بمثل اختلاف الاستمتاع بسيمفونية عن الاستمتاع بوجبة جيّدة. الواقع أن الفلسفة أقرب للشعر منها لأي من العلوم، ولا أسستى الرياضيات (إن تكن الرياضيات بالفعل علما ولم تكن بالأحرى فنا إبداعيا). هذا لا يعنى أن ننكر أن بعض الدراسات الفلسفية - المنطق مثلا ونظرية المعرفة - لها طبيعة علمية، على الأقل في بعض جوانبها، وتتداخل مع العلوم.

إننى أهدف لأن أقرّر وأن أؤكد إمكانية وأهمية، بل بالأحرى ضرورة، فلسفة ماعلمية *ascientific*؛ فلسفة ليست فحسب مستقلة عن كل بحث علمي، بل متميّزة تماما في منهجها، ومقاربتها، وغايتها، عن علوم الطبيعة.

على مدى أحقاب كان الإنسان يبدع الميثولوجيات. وعلى مدى أحقاب كان الإنسان يمارس العلم. فى نحو القرن السادس قبل الميلاد، وفى أيونىسا، اقترنت الميثولوجيا بالعلم، وكانت الثمرة مولد الفلسفة. كانت الابنة الوليدة شخصا قائما بذاته؛ كانت متميزة عن الميثولوجيا بمثل تميزها عن العلم. ورثت الفلسفة عن الميثولوجيا التطلع للعثور على إجابات عن الأسئلة الأساسية، القصوى. وورثت عن العلم الالتزام الأمين بأحكام التفكير العقلانى. الفلسفة متميزة عن الميثولوجيا؛ إلا أن الفلسفة لا تكون حيث لا يكون هناك انشغال حى بالمسائل القصوى التى نشأت عنها الميثولوجيا. الفلسفة متميزة عن العلم، لكن الفلسفة لا تزدهر إلا فى جو متشبع تماما بالتوجه العلمى وأسلوب التفكير العلمى.

وظيفة الفلسفة توليد 'الأفكار'. لا يمكن لأى تجريب^(١) experiment ولا لأى قدر من الملاحظة أن يثبت صحة الفكرة أو أن يؤكدها. وظيفة التجريب experimentation والملاحظة التثبت من الوقائع ومن تلزم الوقائع، وظيفته تأكيد واقعية التكوينات، لا تأكيد حقيقة الفكرة. الفكرة هى شاهد ذاتها تماما كما أن الحس هو شاهد ذاته. الفكرة، كصورة، هى 'صدق' أولى، هى حقيقة. الفلسفة تتحرك فى مجال الأفكار؛ لذا فإنها لا تهتم بالموجودات existents؛ ومن هنا فإن استخدامى لكلمة 'صدق' فى العبارة السابقة كان غير صحيح تماما. العلم يعتنى بالموجودات، ولو أنه بالضرورة يعتنى بالموجودات فى علاقتها بالأفكار. وبالتالي فإنه من الخطأ تماما أن نطبق معايير العلم على التفكير الفلسفى.

(١) كان يحسن الاحتفاظ بكلمة 'تجريب' لمعنى experimentation، لكن استخدامها مقابل كل من experiment و experimentation - على عيبه - أفضل من استخدام 'تجربة' مقابل كل من experiment و experience.

المعرفة الموضوعية بطبيعتها مشدودة الوثاق إلى المعطى. الأفكار الخلاقة وحدها، التى تولد داخل العقل، يمكن أن تعطينا البصيرة الفلسفية والفهم.

دور المجادلة فى الفلسفة هو دور ثانوى على الأكثر. تحليل ونقد المفاهيم المرتبطة بمناقشة فلسفية، وتحليل ونقد مضامينها implications، والفحص المتأنى للوقائع ذات الصلة بموقف معين - كل هذا مفيد ولا غنى عنه للفيلسوف، لكنه لا ينتمى للتفكير الفلسفى فى جوهره. المقولة الفلسفية ليست قابلة لا لإثبات صحتها ولا لإثبات بطلانها؛ يمكن فحسب توضيحها وتطويرها كنسق تأويل يجد العقل بواسطته قدرا من الإرضاء لتوقه إلى المعقولة والاكتمال الذاتى.

التفكير الفلسفى خلاق: إنه يصوغ حقيقة تجربتنا الأخلاقية^(١) فى صورة فكرية. انطلاقا من وعينا المباشر بالحقيقة الوحيدة المتاحة لنا، أو إن شئت فقل انطلاقا من النقطة الوحيدة التى نلامس فيها الحقيقة، فى الفعل الأخلاقى، فى فعل الحب، حيث نتسامى على كل تنويعات الوجود فى الكينونة الحقّة ونبلى الأزل - من هذا المنطلق تعبّر الفلسفة عن هذه الحقيقة فى كون معقول من صنعنا نحن، فتفتح لنا الطريق إلى حياة فاعلية العقل.

قدّرنا أن نفكر. وأن نتبع الفكر فى تحليله إلى أبعد مدى هو أن نقفلسف. إننا، إما صدفة أو اختيارا، قد نقيد فكرنا داخل حدود معينة، لكننا عندئذ نضلّ قدراتنا ولا نحيا حياة كاملة. فلاسفة القرن العشرين (بإستثناءات قليلة) أحالوا الفلسفة إلى عدد من الدراسات التخصصية، فنبذوا أو على الأقل أهملوا تلك التساؤلات المؤرقة وتلك الاهتمامات التى كانت أصل ومنبع التفكير الفلسفى. حدث هذا بسبب خلطهم بين طبيعة وغرض الفلسفة وطبيعة وغرض العلم. يمكننا أن

(١) أنكر القارئ بآنى أستخدام "التجربة الأخلاقية" و"الفعل الأخلاقى" بمدلول واسع. كل فعل إيداعى، داعم للحياة، مؤكّد للكينونة، كل ما يفعل بحب، يدخل عدى فى إطار الفعل الأخلاقى والتجربة الأخلاقية.

نقول، دون أن نجافى الحق كثيرا، إن سقراط كان المفكر الواحد الوحيد الذى أظهر فهما حقاً لطبيعة ووظيفة الفلسفة؛ ورغم أن أفلاطون^(١) أسهم إسهاما عظيما فى أن يصل بالفلسفة إلى نضجها، ورغم أن أرسطو زود الفلسفة بالعديد من الأدوات النافعة والدراسات المساعدة، فإن سوء الفهم لطبيعة الفلسفة بدأ مع هذين المفكرين العظميين، وعلى الأخص مع أرسطو، وكان كل تاريخ الفلسفة من بعد ذلك مسيرة سوء فهم يزداد مع الأيام عمقا واتساعا وتصلبا، لا يخفف منه إلا لمحات من أن لأن لطبيعة الفلسفة الحقّة.

(٣)

الشكل والمحتوى فى الفلسفة لا ينفصلان. ولهذا فإننا لا يمكن أن نقدّم تعريفا للفلسفة دون أن نقدّم فلسفة كاملة. مُجمل فكر فيلسوف ما هو تعريفه الخاصّ للفلسفة. فى الباب الخامس من الجمهورية (٤٧٣-٤٨٠) يعطينا أفلاطون ما قد نعدّه تلخيصا كاملا للأفلاطونية، ومما هو جدير بالملاحظة أن ما قادنّا لهذا 'التلخيص' كان محاولة تعريف الفيلسوف. كل محاولة لتعريف الفلسفة، أو الفيلسوف، لا بدّ أن تقوم على نظرية لل حقيقة ونظرية للمعرفة. كل تعريف للفلسفة يفترض مسبقا منظومة محدّدة من الفكر الفلسفى. لهذا لا يمكن أن يكون هناك تعريف عامّ للفلسفة، بأكثر مما يمكن أن يكون هناك تعريف عامّ صالح للشعر.

تتعامل الفلسفة مع طبيعة ال حقيقة، مع طبيعة وشروط المعرفة، مع غايات الحياة. من الممكن، لأغراض معيّنة، التعامل مع هذه المسائل كأقسام منفصلة من

(١) لا ألوّم القارئ إن رأى موقفى من أفلاطون محيرا. فى أفلاطون: قراءة جديدة أحاول تقديم قراءة متوازنة، وفى أحدث كتبى، Plato's Memoirs (2010)، حاولت أن أكثر عما أكون قد أوقعت به من ظلم.

الفكر الفلسفى. قد يمكن لفيلسوف، فى حدود معينة، أن يعالج واحدة أو أخرى من هذه المسائل فى انفعال. لكن لا تستحق فلسفة أن تسمى حقاً فلسفة حتى تصبح هذه المسائل فى وحدة واحدة، حتى ترى هذه المسائل كأوجه مختلفة لمسألة واحدة. فالخاصية المميزة للتفكير الفلسفى هى توحيد كل المعرفة وكل التجربة. يصبح الإنسان فيلسوفا حين تستبد به رغبة عارمة فى أن يشهد كل شيء - الطبيعة كلها والتجربة كلها - فى كل واحد متكامل معقول. المعقولة والتكامل والحقيقة تكون ثلاثتها معا عنده مبدأ واحدا. الواقع أننا قد نصّف معادلة المعقولة بالكمال بأنها مقولة الصدق الوحيدة التى تقبل النطق بها. كل مقولة فلسفية أخرى هى أسطورية.

لا يمكن للفلسفة أن تكون إلا 'تفلسفا بالأسلوب الفخيم' 'philosophizing in the grand style'، وإلا فإنها لا تكون فلسفة على الإطلاق. إذ أن جوهر الفلسفة هو ربط كل أسئلة العقل الإنسانى الأساسية فى كل واحد، فتنبئ منظورا موحدًا إلى الحقيقة. كل تفكير فلسفى، أيًا كان مدى أو طبيعة الأسئلة التى يعالجها، كى يكون تفكيراً فلسفياً أصيلاً، لا بد أن يضرب بجذوره فى الميتافيزيقا^(١).

قد يكون أو لا يكون هناك ما يمكن أن نسميه علم الأخلاق، لكن مسائل الأخلاق الأساسية لا يمكن معالجتها طلباً للمعقولة إلا داخل إطار فلسفة شاملة. وبالمثل، قد تكون عندنا سيكولوجيا تكون علماً للطبيعة البشرية (إن نكن قريبين أو بعيدين من ذلك، هذا أمر لست مؤهلاً للخوض فيه)، إلا أنه لا يمكن أن يكون هناك فهم أساسى لطبيعة الإنسان أو لمعنى الحياة الإنسانية إلا داخل إطار فلسفة شاملة.

(١) ظلمت الميتافيزيقا إذ ربط البعض مفهومها بالغيبيات. الميتافيزيقا - التى لم يعرفها لا أفلاطون ولا أرسطو بهذا الاسم - هى عند أفلاطون استشفاف فكرة الحقيقة التى هى فكرة الخير التى بها ومن خلالها نبث فى حياتنا معنى وقيمة، والتى تتأبى على كل تحديد فكرى وتأتى عن كل يقين، إذ هى كما يقول أفلاطون، تتجاوز المعرفة وتتجاوز الكينونة - إنها فكرة، فكرتنا نحن، كل حقيقتها فى حقيقة فكرتنا، لكنها الفكرة التى بفضلها نخلق حقيقة كينونتنا الإنسانية، فالإنسان، إلى مدى ما هو إنسان، هو حقا خالق نفسه.

يصدق هذا بنفس القدر على الإيستيمولوجيا، وفلسفة السياسة، وفلسفة التعليم، وفلسفة الاجتماع.

لعلنا نستطيع أن نعرف الفلسفة بأنها توحيد مفاهيم الخير و'الحق' (الصدق) والحقيقة. لا يمكن لفلسفة أخلاق حقة أن تجتنب إثارة مسألة طبيعة المعرفة؛ لا يمكن لنظرية معرفة تزعم أنها فلسفية أن تجتنب مواجهة مسألة طبيعة الحقيقة أو الكينونة الحقة؛ لا يمكن لمناقشة لطبيعة الحقيقة أن تكون مثمرة دون معالجة طبيعة الخير. توحيد كل المسائل الأساسية في منظومة متسقة هو صميم جوهر الفلسفة. اكتشاف تداخل وترابط كل المسائل الأساسية هو بداية ونهاية التفكير الفلسفي.

أو فلنقل إن موضوع الفلسفة هو مفهوم الإنسان عن نفسه؛ ومفهومه عن العالم ككل متكامل؛ ومفهومه عن مكانه في ذلك الكل المتكامل: ليس مجال الفلسفة واحداً أو اثنين من مجالات الفكر هذه، ولا ثلاثتها تؤخذ منفصلة، بل الثلاثة في تداخلها: هذا ما يشكل الفلسفة.

أسمى الحقائق الميتافيزيقية وأعمق أعماق حكمة الحياة، كلها تراث مشترك للجنس الإنساني. إنها كلها محتواة تماماً في تلك الأفكار والفضائل الأولية التي بفضلها صار الإنسان إنساناً. اللغة هي المستودع العظيم لتلك الحقائق وتلك الحكمة. شعراء وأنبياء كل العصور وكل البلاد كانوا دائماً يعبرون عن تلك الحقائق وتلك الحكمة. الفلسفة، بالمعنى الأدق للكلمة، تعطي انساقاً ووحدة فكرية لذلك التراث: هذه هي العقلانية.

(٤)

ليس في طبيعة الفلسفة أن تعطينا حلولاً نهائية للمعضلات، ولا هو في طبيعة التفكير الفلسفي أن يقودنا إلى أى إجابات نهائية. كل فكرة مكتملة الصياغة

لا نعطينا إلا تعبيراً عن صدق نسبي، ينطبق على سياق معين أو يكون ذا صلاحية لغرض معين. ليس هذا مجال الفلسفة. القيمة الحقة للمعالجة الفلسفية لأي مسألة تكمن في تحرير العقل من الخضوع لما هو معطى خارجياً.

في مجال العمل، وفي مواجهة عالم الواقع وملاقاتة تحديات الحياة، وبالمثل في التعامل مع ألغاز الكون الفيزيقي، في كل هذا على العقل أن يخضع للمعطى، ففي كل هذا عليه أن يتعامل مع وقائع محدودة: عليه أن يتبنى وجهة نظر مفضلة، نابذاً وجهات نظر أخرى ممكنة؛ أن يخدم غرضاً معيناً، متخلياً عن أغراض مغايرة؛ أن يطبق منهجاً خاصاً، مستبعداً مناهج بديلة. كل هذه ممارسات معتادة في العلوم وفي المهارات العملية. هذه ضرورة تفرضها طبيعة الأشياء على العقل في جانبه العملي.

لكن الفلسفة تبدأ عند نقطة فيما وراء هذا النطاق. جوهر الفلسفة أن يرفض العقل قيود المعطى، وأن يصّر على التسامي على كل محدودية وعلى كل خصوصية. يكتشف العقل أنه لا يستطيع أبداً أن يخلص نفسه من كل مُعطائية givenness وأنه هو ذاته لا يمكن أبداً أن تكون له أي كينونة محررة ومنفصلة تماماً عن كل محدودية. لكنه يكتشف أيضاً أنه بإصراره على التسامي على كل مُعطائية؛ بتصميمه على ألا ينحصر داخل حدود واقعه المحدود بالضرورة؛ برفضه التعامل مع الجزئي وكأنه كلّ متكامل؛ بكل هذا هو يؤكد ما له من قُربى بما هو كلّ متكامل: هو يؤكد الجانب الفاعل، المعطى، الخلاق من طبيعته، ليس برفض جانبه السلبي، المعطى، المحدّد، بل بالأحرى في هذا الجانب ومن خلاله. ويكتشف العقل فوق ذلك أنه، في مواجهة ضروراته الوظيفية، عليه إما أن يتشبّث بالكامل والكلّ المتكامل كمعيار للحقيقة، وإلا فإنه يتخلى عن تكامله الذاتي integrity، ويخون طبيعته الذاتية الخاصة.

تلك كانت هبة سقراط للإنسانية. حين جعل سقراط من الاعتراف بالجهل نقطة البدء والمحور لكل جهد فلسفى، فإنه لم يكن يتظاهر ولم يكن يسخر. كان يؤكد أن كل معرفة معينة تتناقض مع الوحدة المتكاملة للـ حقيقة؛ والمعرفة لا يمكن إلا أن تكون معينة؛ ومع ذلك فإن العقل لا يمكن أن يتخلى عن سعيه للـ حقيقة وإلا كان بذلك يتنكر لذات جوهره. الديالكتيك السقراطى هو وسيلتنا للحفاظ على نزاهة العقل فى مواجهة هذه المحنة^(١). فحين نكتشف نسبية مفاهيمنا وجزئية أفكارنا ومقولاتنا، لا نكف عن العيش تحت تلك المفاهيم النسبية ولا نكف عن استخدام تلك الأفكار والمقولات الجزئية، إلا أن حياتنا تكتسب بُعدا جديدا. وعندما نتمسك بالكامل والكل المتكامل كمعيار يحكم تفكيرنا، ولو أننا نظل نحيا من خلال المحدود والجزئى كما يتحتم علينا فى الواقع أن نفعل، إلا أننا نتسامى على ضرورات حياتنا ونستوعب مُعطائية واقعا بدلا من أن نستوعبنا تلك الضرورات وتلك المُعطائية^(٢).

(٥)

يقول لنا أصحاب الوضعية المنطقية إن الفلسفة معنية بالمقولات ذات المعنى، القابلة للتحقق من صحتها فى التجربة الحسية؛ لكن هذا فى الواقع يحدد ما ليست الفلسفة معنية به. ما يستهجنه الوضعيون باعتباره ميتافيزيقا هو المجال الحق للفلسفة. المقولات الميتافيزيقية هى بالطبع غير ذات معنى حسب التعريف الوضعى للمعنى. إنها غير قابلة للتحقق الموضوعى وهى بالتالى لا صادقة ولا زائفة؛

(١) لإلقاء المزيد من الضوء على هذه المقولة، انظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثالث، "الحوار السقراطى".
(٢) معنى هذه الفقرة لا يتضح تماما إلا فى ضوء الباب الثالث من هذا الكتاب، خاصة الفصول الأول والخامس والسادس.

لكن سبب ذلك ببساطة هو أنها ليست مقولات تتعلق بالواقع *factual*. المقولة الميتافيزيقية خلاقة بمعنى أنها تنشئ نسقا مفهوميًا يصوغ بالفعل العالم المعطى في تجربتنا. هكذا تخلق الفلسفة بالفعل حقيقتها الخاصة، تماما كما يفعل الدين ويفعل الشعر والفن. 'الصدق' الذى يشغل الفلسفة هو 'الصدق' الأخلاقى: ليس التوافق مع الواقع *fact* (هذه مسألة لا مكان لها فى مجال الفلسفة، لأن الفلسفة تخلق محتواها الفعلى الخاص)، وإنما النزاهة العقلية. الميتافيزيقا ذات معنى أو غير ذات معنى بنفس المفهوم وبنفس القدر مثل الدراما والموسيقى أو اللعب الخالص: 'المعنى' و'الصدق' فى كل هذا لا يعنى التوافق مع معطى خارجى، إنما يعنى التحرر من القسر الخارجى.

الفلسفة إذن تسعى، بمعنى صحيح تماما، لأن تصوغ حياتنا، تعطيها معنى ونسقا، أن تحول حياة الإنسان بأن تعطيه بُعدا جديدا من الكينونة، بأن تجعل حياته تجد تعبيرا جديدا على مستوى جديد، فى مجال جديد من الكينونة — فى الكون المعقول. تماما كما أن الكينونة البيولوجية هى المادة فى تشكيل جديد، والكينونة العقلية هى الكيان العضوى البيولوجى فى تشكيل جديد، فذلك الحياة الروحية (الأخلاقية والفنية والفلسفية) هى العقل فى تشكيل جديد.

فى سعينا للفهم الفلسفى نبلغ غاييتنا حين ندرك قوة الفكرة (فى عبارة أفلاطون الملهمة)، حين ندرك أن الفكرة هى غاييتنا النهائية؛ إذ أن الفكرة لا يمكن تحديدها بأى عوامل من خارجها. طرح الفكرة عمل خلاق، هو إنشاء نسق يستوعب المعطيات الوجودية ويضفى عليها معنى وقيمة فى فعل خلاق يأتى إلى الكينونة بشىء جديد، بأدق معنى للكلمة. حين أكون فى صراع مع خصم، وأرفض أن أستغل ضده ميزة تكون فى متاولى، لأننى أرى أن من غير الإنصاف أن أفعل، فإننى أخلق عالما أخلاقيا فيه تكتسب خسارتى لموضوع الصراع لمصلحة خصمى قيمة إيجابية. حين يقدم التفكير الرياضى فكرة الكميات السالبة فإنه يخلق عالما له قوانينه الخاصة،

ووقائعه facts، وأحداثه، وموضوعيته. من هنا فإن التفكير الفلسفى ليس له غاية ..
غير الفكرة فى ذاتها، ولا يقبل سببا ولا علة غير الفكرة.

الفلسفة هى البحث عن المعنى: المعنى فى كل شىء، معنى كل شىء.
محصلتها النهائية أن فكرى هو حقيقتى؛ وأن كل ما أستطيع حقاً أن أعرفه هو أنى
أفكر وأنى بالتفكير تكون لى كينونتى الحقّة. ومنهجها - بجانب وفوق كل أساليب
وكل دراسات مساعدة - هو الإنشاء^(١) الفكرى، الصياغة الدائمة لأفكار جديدة.

(٦)

الحقيقة الفلسفية من خلق العقل. صدقها ينبع من توكيدها للفاعلية العقلية.
إنها ليست انعكاسا لحقيقة، بل هى رتبة جديدة من الحقيقة. الفيلسوف والشاعر
والفنان والعاشق لا يمثلون (يحاكون) الحقيقة؛ إنهم يُحدثون الحقيقة على مستوى
جديد من الكينونة. هذا يصدق جزئيا عن العالم أيضا. لكن العالم، إلى مدى ما
يهدف لخدمة حاجة الإنسان لمواءمة نفسه مع ظروفه المحددة، عليه أن يخضع
لوضع واقعى معطى. وقائع facts العالم (معطيات الملاحظة وكذلك المفاهيم
والافتراضات التى تُقبل مرحليا على أنها أساسية)، بينما تؤمّن الفائدة العملية لعمل
العالم، فإنها ترسم الحدود التى يُعمل فيها العالم عقله، وبالتالي تقرر حدود إبداعيته.
بالطبع، هناك دائما حدود لإبداعية الإنسان. الموسيقى والرسام عليهما أن يخضعا
للضرورات الفيزيائية لوسائطهما؛ الشاعر والفيلسوف عليهما أن يخضعا لضرورات
الفكر واللغة. أزلية الإنسان زمنية^(٢). أن نطمح لما هو أكثر يعنى السقوط فى حماة
الحماقة القصوى، محاولة اغتصاب عرش الله.

(١) استخدمت فى الأصل هنا الكلمة اليونانية poiësis وهى كلمة متسعة المعنى فى الأصل، تشمل كل صنع وكل
إنشاء، لكنها ارتبطت بصورة خاصة بالإبداع الشعرى، ومن هنا مناسبتها للسياق الحالى.

(٢) سيتّضح معنى هذه العبارة فى الباب الثانى، خاصة فى فصله الرابع.

ننسج كل الحقيقة المعنوية من حقيقتنا الداخلية. بالغوص في قصيدة شعر جيدة، يستطيع ناقد ذكي أن يستمد كل الحقيقة. القصيدة انعكاس لحقيقة الشاعر. يستمد الناقد الحقيقة المعنوية من حقيقته الذاتية ويستخدم القصيدة كمادة يصوغها ليعكس تلك الحقيقة في تعبير جديد. حقيقة ناقدنا المعنوية متميزة عن حقيقة شاعرنا المعنوية، لكن الحقيقة الذاتية لأبيهما هي نفس الحقيقة الذاتية للآخر. هكذا فإن كل تأويل هو تزييف، لكن كل تأويل خلاق هو تعبير أصيل عن الحقيقة.

كل الجدل في الفلسفة هو اختلاق مبررات زائفة. ينشئ الفيلسوف عالماً معقولا بفعل خلق، ثم يحاول إقناعنا بأن العالم، ويقصد عالمه المعين الخاص، كان بالضرورة لا بد أن يكون كما صنعه هو، رغم أن الحرية التامة في فعل الخلق تستلزم عرضية contingency الخلق التامة. لهذا فإنه ليس ثمة منظومة فلسفية تمتنع أبداً على أن يمزقها النقاد إربا إرباً؛ وكلما كانت فلسفة ما أعظم وأكثر أصالة، كانت أكثر عرضة لهذا المصير.

في الديالكتيك السقراطي ننتقل من 'وقفة' إلى أخرى. السكون يتعارض مع الروح الفلسفية. كل منظور محدد نسبي، وإذا أخذ على أنه نهائي، ظهر أنه متناقض ذاتياً. صميم جوهر الديالكتيك أن يفقدنا فيما وراء كل موقف محدد، وبالتالي جزئي ونسبي؛ يمكننا من أن نتسامى على مفردات التجسيد الفكرى، الرمزي، للحقيقة. التفكير الفلسفي نار تخدم حتماً إن توقفت عن التهام محتواها. الديالكتيك يدمر كل الفرضيات ليكتشف الوحدة المتكاملة للحقيقة الـ خلاقة في زوال كل كينونة محددة^(١).

(١) بجانب الباب الثاني من هذا الكتاب، بفصوله الأربعة، انظر الفصل السابع من أفلاطون: قراءة جديدة، "الحجة في الجمهورية".

(٧)

الفلسفة هي شعر الأفكار. إنها لا تعمل لا استقرائياً inductively للتثبت والتحقق من وقائع facts موضوعية، ولا استنباطياً deductively للوصول لنتائج أو إثبات فرضيات بالبرهان. إنها تعمل إبداعياً لتنتج عوالم معنوية أو عوالم من المعاني. التحليل والنقد والاستدلال قد تُستخدم كلها في التفكير الفلسفي، لكن كمجرد عوامل مساعدة، تُخدم الغرض وتوضح وتوفق بين منظومات فكرية. ما نجده من تناسق ومعقولية ووضوح ذاتي في منظومة شوبنهاور Schopenhauer أو وايتهيد Whitehead مثلاً، ليس من طبيعة ما نجده في عمل نيوتن Newton أو أينشتاين Einstein، وإنما هو بالأحرى من طبيعة ما قد نجده في قصيدة لـ كيٲس Keats أو سوناتا لـ مونسارت Mozart.

الفلسفة في الحقيقة ليست استنتاجية بل نبوية oracular^(١). إنها لا تقدم فرضيات تقبل الصواب والخطأ. وهي ليست تجريدية بمثل ما يعمل العلم بالمجردات. العلم يقدم أنساقاً تخطيطية schemata يمكن تطبيقها على أحداث ليست حالياً في حقل تجربتنا وبالتالي تمكننا من توقع الأحداث. الفلسفة تعطينا نسقاً يجمع كل الحقيقة. حين تؤكد لي التجربة 'صدق' تأويل فلسفي، فإنني لا أكون قد أضفت لذلك التأويل محتوى جديداً؛ إنني ببساطة أتبين مطابقته لمقتضى حال تجاربي الجديدة. لهذا فإن 'صحة' أحد التأويلات الفلسفية المختلفة والمنظومات الفلسفية المختلفة لا تستتبع استبعاد غيره من التأويلات والمنظومات. كل تأويل فلسفي يعطيني تكويناً عقلياً معيناً، أنعم بواسطته بفهم حى معين للعالم.

(١) انظر "Philosophy as Prophecy" في (The Sphinx and the Phoenix (2009).

كأنما يقول لنا الفيلسوف: هكذا أنتوى أن أرى الأشياء. هذا حق مطلق له. لكن ليس له أى حق على الإطلاق فى أن يمضى فيقول: هكذا فقط يجب أن تُرى الأشياء، أو هكذا فقط يمكن أن تُرى الأشياء. لكن هذه للأسف هى الغواية التى سقط فى حبالها كل الفلاسفة العظام تقريبا. مثل هذا الفيلسوف لم يستوعب أفلاطون جيدا، وإلا لكان قد عرف أن أى 'صدق' لا يعترف لنفسه بزيفه هو تجديف ضد الحقيقة التى لا يمكن لأى 'صدق' أن يستوعبها. — هذه بالطبع 'ملحة' aphorism، والمـ'ملحة' ليست حتى 'صدقا' عليه أن يعترف بزيفه؛ إنها بُهتان يدين بقيمته لكونه عاشقا للحقيقة.

هل اعتبار 'الصدق' إذن أمر غير وارد فى مجال الفكر الفلسفى؟ بلى، لكن بمعنى معين فقط لكلمة 'الصدق'. الفلسفة هى السعى للحقيقة، للصدق — للصدق كتحرر من الوهم، كتحرر من العبودية لعالم الباطل؛ الصدق الفلسفى هو الصدق الذى يجعل الإنسان حرا. لكن بالنسبة للفلسفة فإن الحقيقة والصدق يعنيان المعقولة. سرعان ما يدرك الفيلسوف أن الكمال والحقيقة والمعقولة كلها نفس الشيء الواحد. الواقع أن الفلسفة بأدق معنى للكلمة تولد من هذا الإدراك. وبجد الفيلسوف أن الحقيقة الوحيدة التى يعرفها وتطبق عليها معاييرها هى العقل كما يتبدى فى الفعل الأخلاقى وفى إبداعية الفكر.

إننا لا نستطيع أن نلمح الحقيقة إلا فى المسيرة الحية للتفكير الخلاق. الناتج المتبلور من تلك المسيرة الحية هو دائما أسطورة. تجسيد الفكر — أى تجسيد للفكر — لا يمكن أبدا أن يكون إلا أسطوريا. أى مقولة محددة يمكن إظهار تناقضها الذاتى. كل محدودية تتطوى على تناقض. كل فكر يتجسد بالضرورة فى مفاهيم محددة وهو بالتالى نسبى. لهذا فإن المسعى الفلسفى لا يمكن أن يتوقف عند أى 'عقيدة' doctrine محددة. لا يمكن لأى منظومة فلسفية أن تزعم أنها نهائية. الفيلسوف يكون أميناً لرسالته فى مسيرة صياغة نظريته؛ لكن تلك النظرية حالما

تُسَنّ تصبح مناقضة لروح الفلسفة^(١). لهذا فإن سقراط لم يتخذ دور المعلم، وعبثاً نفحص كل أعمال أفلاطون بحثاً عن عرض نهائى لفلسفة أفلاطون. أن نقول مع أ. إ. تيلر A. E. Taylor إن الأفلاطونية "ظلت دائماً تجريبية ومرحلية" (Plato: the Man and His Work, ch. III) لا يدعو أن يكون تخبطاً فى تلمس الحقيقة. الحقيقة أن الأفلاطونية، مثل كل فلسفة حقة (الفلسفة الحقة بمعنى فلسفة تعى طبيعتها الحقة)، تعبّر عن الحقيقة فى أساطير، فى افتراضات تعترف بأنها ليو. تلك الأساطير تصدق فقط بمعنى، وفى حدود، أنها تُرضى الدافع الغلاب لدى الفيلسوف لطلب النزاهة الأخلاقية والفكرية. صياغات وايتهايد Whitehead الميتافيزيقية تبلغ دقة وصلاحيّة الصياغة الرياضيّة؛ ومع ذلك، لكونها بالضرورة جوهرياً مفاهيمية (= مجسّدة فى مفاهيم محدّدة)، فإنها تبقى تعبيرات أسطورية عن الحقيقة.

(٨)

حين نتحدّث عن الطبيعة الأسطورية للفلسفة ينبغى أن نحترس من أن نأخذ ذلك بمعنى أن المقولات الفلسفية مجازية. يجب أن نحترس من هذا: إنه يغتال الفلسفة^(٢). حين يقول شوبنهاور Schopenhauer "ليس الجسم إلا إرادة مموضعة

(١) الفلسفة إنّى هى طلب العقلانية، لكنها عقلانية فاعلة خلافة، عقلانية ديالكتيكية، تهدم ما تبنى لأنها تدرك أن كل بناء، من حيث هو بالضرورة معيّن، محدّد، محدود، هو كذلك نسبي مشحون بالتناقضات. فالعقل يجد حقيقته ويجد كل الحقيقة فى ذات فعله وفعاليته وليس فى أى تكوين فكرى موضوعى ثابت. والعقل لهذا نقيض كل ثيولوجيا ونقيض كل أيديولوجيا تدعى النهائية والثبات. وإن كان العقل، كى يؤكد حقيقة ذاته، يحتاج أن يبدع دوماً تكوينات فكرية، فإنه، كى يحفظ نزاهته، يعترف بأن كل تكويناته أساطير تحمل عوامل نقضها فى لبها. انظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الثامن: الـ ليزيس والـ پارمنيدس.

(٢) فى أفلاطون: قراءة جديدة وفى مواضع أخرى كثيرة قلت مراراً إن التعبير عن البصيرة الفلسفية لا يكون إلا من خلال المجاز والأمثلة والأسطورة. ما قصدته هنا توضّحه السطور التالية، وما يبدو من تناقض بين القولين يزول متى راعينا أن كل قول لا يتحدّد معناه إلا فى سياقه.

objectified"، فليس هذا مجازاً بل مقولة بسيطة تؤخذ حرفياً وإلا فقدت قيمتها الفلسفية. حين نقول إن الإنسان يحيا في كون خاص يشكّله بفكره، فإننا لا نتحدث مجازاً بل ببساطة وحرفياً. لكن الموقف الكلى الذى تشمله المقولة الفلسفية هو أسطورى من حيث إنه لا يمكن إلا أن يكون إظهاراً للحقيقة معيّناً، محدّداً، وبالتالي نسبياً. الفيلسوف لا يختلق الأساطير للتعبير عن الحقيقة، لكنّه يدرك أن تأويله للحقيقة، لكونه مفاهيمياً، هو بالضرورة أسطورى. وأودّ أن أضيف، وإن استحققت بذلك حنق القارئ، أن أساطير أفلاطون الشهيرة ليست أساطير فلسفية بالمعنى الذى أقصده بل هي أمثولات أدبية رائعة، بينما 'نظرية' التذكّر، ومفهوم الروح، والتضادّ بين الجسد والروح، و'نظرية' الصور، وفكرة الإنجاب فى الجمال البديعة الخصبة، كل هذه درر فى كنز الأساطير الفلسفية التى أورثنا إياها أفلاطون.

تماماً كما أن الموسيقى هي ذات معناها، ورغم أن لنا أن نجد فيها رمزية ذات مغزى، إلا أننا نخطئ إن أخذنا تلك الرمزية على أنها شيء غير تأويلنا الشخصى الإبداعى للموسيقى، فكذلك تماماً، كل مقولة ميتافيزيقية هي ذات معناها، ونخطئ متى اعتبرنا أن لها مدلولاً خارجياً. فى الموسيقى، الأصوات ضرورة للوجود الواقعى للموسيقى؛ لكن الأصوات لا تشكّل جوهر الموسيقى، إذ أن جوهرها ليس إلا العلاقات بين الأصوات، نسق العلاقات فى الكل المتكامل، أما الأصوات فهى، جوهرية، محض عرض. بالمثل، فى الحوار الفلسفى، الكلمات، المفاهيم، القضايا، هذه كلها ضرورة لتجسّد الفكر الفلسفى فى كينونة واقعة (فى كلام منطوق أو مكتوب)، لكنها كلها فى الحقيقة عارضة. يعلمنا أفلاطون أن كل الافتراضات يجب أن تُدْمَر على الطريق إلى أعمق بصيرة فى الحقيقة.

لا يمكن أن نطلب من الفيلسوف أن يُعرّف مفرداته فى البداية، كما يفعل العالم، أو حتى (إن أردنا الدقّة) أن يُعرّفها على الإطلاق. يعمل العالم بمفاهيم مجردة، لها معنى محدّد فى منظومة مقرّرة، على العالم أن يعمل داخل نطاقها إذا

أراد لعمله أن يكون مفهوما وذا دلالة. منظومة الفكر الفلسفية لا تكون لها قيمة إلا إلى مدى ما تكون كُلا متكاملة قائما بذاته، كونا بذاته. أفكار الفيلسوف - وهى ليست مفاهيم مجردة - هى كائنات عضوية فكرية (أو مجتمعات فكرية، إن لم نجد التعبير مستغربا كثيرا) داخل ذلك الكون، وتأخذ معناها - تعريفها - من الدور الذى تؤديه فى ذلك الكون. ولهذا فإنه لا يحق لنا أن نطلب من الفيلسوف تعريف مفرداته بأكثر مما يحق لنا أن نطلب من الشاعر تعريف كلماته: القصيدة بأكملها هى تعريف كل كلمة مفردة فيها؛ لا تتال أى كلمة بمفردها كامل معناها إلا فى ضوء القصيدة كوحدة متكاملة. حين يعتمد سبينوزا Spinoza إلى تعريف مفرداته الأساسية فى البداية، فهو يمارس لعبة: هو يلخص كل منظومته فى صياغات موجزة لا يمكن فهمها إلا فى ضوء المنظومة بأكملها. إذا كان دارس سبينوزا (أو أى فيلسوف) لا يجد نفسه تائها تماما حين يواجه بمثل هذه التعريفات المبدئية فيما يفترض، فما ذلك إلا لأن الدارس يغذيها بمعان يستمدّها من منظومات أخرى يعرفها، فكل المنظومات الفلسفية ذات قربي، فكلها تعكس الـ حقيقة الواحدة، كلها تعبّر عن ذات الحقيقة المعنوية الواحدة.

(٩)

يقال لنا إن القضايا الرياضية، إذا لم تتناقض، فهى صادقة. الواقع أننا إن أردنا الدقة فلا ينبغي أن نصّف القضايا الرياضية بكونها صادقة أو غير صادقة. القضايا الرياضية أنساق. إذا اتّصفت بالمعقولة، أى إذا أظهرت اتّساقا داخليا، ووحدة فكرية متكاملة، فإنها تكون صالحة valid. لا يمكن أن يُطلب منها ما هو أكثر من ذلك. هذا هو حال القضايا الفلسفية أيضا. القضايا الميتافيزيقية هى أنساق تعتمد صلاحيتها validity على معقوليتها intelligibility. إلا أنها تُظهر لنا الحقيقة؛ ليس بأن نخبرنا عن الحقيقة، بل بأن تفتح لنا بوابات الحقيقة وتقودنا فى

رحابيا. ليس هذا حديثا تصوفيا؛ إنه تعبير مجازى بسيط. ليس محتوى القضايا الميتافيزيقية هو ما يُظهر الحقيقة، بل تُظهر القضايا الميتافيزيقية الحقيقة إلى مدى ما تهيئ لنا صورتها تجربة أكمل للحقيقة إذ نصل لفهم أكثر اكتمالا.

الفرق بين حجة كنت عن حقيقة الحرية وحجته عن الخلود يمثل الفرق بين ما هو جائز وما هو غير جائز في التفكير الفلسفي. الحجة عن الحرية تُعرف فكرة، تعطينا صورة نستوعب فيها محتوى التجربة، تعطينا مبدأ تأويليا. الحجة عن الخلود تحاول أن تثبت واقعا fact، أن تقدم مبدأ عقلانيا في لباس الواقعية والنهائية. حُجج كنت عن الخلود هي في الواقع أكثر هُزالا من حُجج الفايدون، التي يشير أفلاطون نفسه بوضوح إلى كونها غير قاطعة.

سعيانا للمعقولية يقودنا لفكرة كينونة كاملة تتوحد فيها الفاعلية العقلية والخير. الفكرة هي مثال من عندنا. لكنها أسمى وأكمل حقيقة يمكن أن يتمثلها عقلا. 'أسمى حقيقة يمكن أن يتمثلها عقلا': لا يمكن أن تكون أكثر من هذا؛ لكنها ليست أقل من هذا. نقول لأنفسنا، هكذا يجب أن تكون الحقيقة، ومن مثل هذه الحقيقة يجب أن يصدر كل الوجود. لكن أي مقولة محدّدة نصوغها عن هذه الحقيقة - حتى هذه الحقيقة التي هي من عندنا، ومهما بلغت المقولة من التجريد - لا بد أن تكون أسطورية.

بمعنى ما، الحقيقة والمعرفة هما مجال البصيرة الأخلاقية. الحقيقة تراوغ العلم؛ ويا له من عالم بائس ذلك الذي يبذد حياته محاولا أن يمسك بالحقيقة؛ العلم معنى بالصواب، وليس بالحقيقة: بينما الميتافيزيقي الذي يطارد الحقيقة يستحق أن يضحك منه حتى الحمقى؛ الفلسفة، في جانبها الميتافيزيقي، هدفها المعقولية (الوضوح الفكري) وليس 'الحقيقة'. (للأسف، لا يمكننا عمليا أن نكون متسقين دائما في استخداماتنا اللغوية. ربما يكون أفضل حل، كلما استخدمنا كلمة truth أن نلحق بها وصف الذاتي أو الأخلاقي أو الفلسفي، من ناحية، أو الموضوعي أو

الإمبريقي أو العلمى، من الناحية الأخرى، لنمیز فی وضوح إحدى النوعیتین عن الأخرى^(١).

(١٠)

كم أعجب كيف استطاعت 'فيلوسوفيا'، هذه الغادة الحسنة ذات الدلال، أن تخدع لوقت طويل، أولاً وفي المكان الأول، عاشقياً، ومن بعدهم العالم أجمع، عن طبيعتها الحقّة، فتتكررت فى هيئة سيّدة صارمة عابسة، وهى الصبيّة الضحوك اللعوب؛ هى التى يجرى حديثها، لا وفق أحكام المنطق الخائفة، بل وفاقاً مع إيعازات الخيال الطلقة؛ تضمّ بين جوانحها، لا أغراض العالم المهيبة، بل أحلام الشاعر الجامحة. علينا أن ندرك تماماً وفى وضوح أن إبداعات الفلسفة من نَفحات الخيال. رغم أن ناتج التفكير الفلسفى لا بدّ أن يكون فى داخله منطقياً، متسقاً، متوافقاً، إلا أن المادّة الأساسيّة التى يصاغ منها الكلّ - المفاهيم الأساسيّة والمقدمات الأساسيّة - لا يمكن إلا أن تكون من عمل خيال مبدع. هذا بعض ما أعنيه حين أوكد أن التفكير الفلسفى هو فى جوهره أسطورى.

يؤكد العقل الإنسانى نفسه أولاً فى إبداع الميثولوجيا، ويحقّق نفسه من خلالها. وتواصل الفلسفة المسيرة. يمكننا بنفس القدر من الصدق أن نقول إما أن الفلسفة تفكّك الميثولوجيا *de-mythologizes*، أو أنها تحمل العقل الإنسانى إلى مستوى جديد من إبداع الميثولوجيا. التفكير الفلسفى ليس استنباطياً *deductive*، بل هو إبداعى؛ ليس استدلالياً بل هو خيالى: ليس استطرادياً، بل هو لحظى. لكن هذا نصف الحقيقة فقط. لو أنه كان ذلك فحسب، لما كان هناك ما يميّزه عن الأسطورة

(١) راجع الملحوظة الختامية فى 'ملاحظات حول المصطلحات' فى أول الكتاب. يبدو أن هذه مشكلة سنظلّ نصارعها دون الوصول لحلّ نهائى.

الدينية أو الشعرية. إنه لا يصبح تفكيراً فلسفياً إلا حين يُخضع نفسه لصرامة الاستبطان والإثبات البرهاني والنقد. الميتافيزيقا هي الأسطورة الدينية تقف عارية في كل بهائها الأصيل تحت ضوء شمس العقل الساطع.

الفلسفة صانعة أساطير. الفلسفة هي ميتولوجيا حُمِلت إلى مستوى جديد. صار الإنسان إنساناً، أصبح يحيا على الصعيد الروحي، بفضل أساطيره. لكن الأسطورة في غيبة النقد تتحول إلى خرافة، تتأسس becomes institutionalized وتصيب بالشلل الروح التي نشأت بفعل الأسطورة. تصرّ الفلسفة على أن تكون أساطيرها متوافقة ومتسقة؛ وفوق كل شيء، تعرف الفلسفة أن أساطيرها أساطير؛ وفي أقلّ القليل، فإن الفلاسفة أنفسهم يكشفون أسطورة أساطير بعضهم البعض. هكذا تساعد الفلسفة الإنسان على أن يحيا في عالم من صنعه بدون أن يستعبده الوهم الملازم حتماً لإبداعاته. الفيلسوف نوع الشاعر، غير أنه، بينما يلعب الشاعر بالأطيان، فإن الفيلسوف يلعب بالمفاهيم.

يتساءل المحدثون: بأيّ حق يفترض الإنسان، هذا الكائن الضئيل الذي أفرزته الطبيعة، أن له أن يعرف الحقيقة؟ لم يتكأ اليونانيون الجسورون أمام هذا السؤال، بل مضوا في جراءة يبدعون الفلسفة، وإذ أبدعوا الفلسفة أبدعوا حقيقة عالم المعقول. ليست الفلسفة معنوية بصدق القول، بل بما يحمله القول من معنى؛ لا المعنى كما يكون في القضية حسب تعريف الوضعيين المنطقيين، بل المعنى كما يكون في القصيدة. الحقيقة التي تخلقها الفلسفة لنا - حقيقة أحلامنا، حقيقة فاعليتنا الأخلاقية - هي الحقيقة الوحيدة التي نعرفها؛ ونعرف أن كل ما عداها يبقى حتماً بغير معنى وبغير قيمة إلى أن يتبرّر^(١) في حقيقة كالحقيقة الواحدة التي نعرفها.

(١) أنقل هنا ما كتبت في أحد هوامش أفلاطون: قراءة جديدة حيث استخدمت هذا اللفظ لأول مرة: 'استعير هذا التعبير من مصطلح المسيحية. ولم لا؟ في المسيحية كما في الإسلام والبوذية والهندوكية مفاهيم ومصطلحات ثرية، تكسب اللغة كثيراً باستخدامها محررة من ارتباطاتها العقائدية، والتحرّج من استيعاب هذه المفاهيم والمصطلحات في لغة الأدب هو رضى لاعتقائى لاعتبارات لاعتقائية. إذا كان لنا أن نوسع أفاننا الفكرية بلستحدث مفاهيم جديدة، فعلياً أن نأتى لهذه المفاهيم بكسائها اللفظى من أى مصدر متاح بلا وجل ولا حساسية.'

نحن أبداعنا الله؛ لكننا نعرف أنه بغير الله فلا نحن ولا أى شىء آخر يمكن أن يكون له أى كينونة، أى حقيقة، أى معنى، أى قيمة. الله هو حقيقتنا القصوى، هو كل الـ حقيقة. من يجد مفارقاتى paradoxes غير مستساغة فليجأ إلى سبينوزا: يعطينا سبينوزا كل مضمون الفلسفة بغير مسحة من مفارقة. لماذا اللجوء للمفارقة إذن؟ لأنها تساعدنا على اقتلاع أعشاب الاعتراضات النقدية التى تفرش طريقنا والتى تنبت من سوء الفهم لطبيعة التفكير الفلسفى. حالما نخلط بين الفلسفة والعلم، نفسد الفلسفة ونربك العلم.

(١١)

الفلسفة هى اللغة واللغة هى الفلسفة. اللغة، حتى على مستوى أولى تماماً، هى منظومة مفاهيم، هى إطلالة على العالم. والفلسفة ليست شيئاً غير ذلك. كل فلسفة هى لغة خاصة، هى أداة لصَبِّ حياتنا الواعية فى أفكار: إنها هى، بمعنى ما، ما يعطينا الوعى. ما يميز الفلسفة عن تفكير الحياة اليومية هو أن منظومة المفاهيم الفلسفية هى عمارة متعددة الطبقات، حيث البنية التحتية - مفاهيم التجربة المباشرة - والبنية فوقية مترابطتان فى وحدة متكاملة. نتلخص مسألة إمكانية وطبيعة التفكير الميتافيزيقى برمتها فى مناقشة صلاحية البنية فوقية.

الفلسفة الحقّة ليست فلسفة تقدّم لنا جمعاً من القضايا الصادقة. إنها فلسفة تقدّم لنا جمعاً من مفاهيم تشكّل نسقاً يكتسب العالم من خلاله حقيقة معقولة. إنها فلسفة حقّة ليس لأنها تعطينا معلومات واقعية عن العالم (ذلك شىء لا نحصل عليه إلا تراكمياً - قطعة قطعة - بأساليب العلم)، بل لأنها تقودنا إلى الحقيقة الوحيدة التى نعرفها، حقيقة المعقول. يمكن أن يكون عندنا أى عدد من الفلسفات الحقّة. هل يعنى هذا أنه لا سبيل لنا لتطبيق معيار نقدى على الفلسفات المختلفة؟ بلى بالطبع. معيارنا هو مبدأ المعقولية ذاته.

حين ينبذ العلم نظرية مفضلاً أخرى، فإن العلم لا يقول إن إحدى النظريتين باطلة والأخرى صائبة، بل يقرّر ببساطة أن الأولى لم تُعدّ تستوعب كل التمييزات وكل الصياغات التي ولّدها عقلنا والتي لها حقّ طبيعي - بوصفها وليداً لنا أنجبه عقلنا - في الإقامة في ديار مفاهيمنا. وبالمثل فإن تفضيل نظرية فلسفية على أخرى لا يعنى الحكم بصواب إحداها وخطأ الأخرى، بل يعنى أننا نجد أن النظرية الأفضل تتيح لعقولنا أن تستمتع بدرجة أعلى من الاتساق والتكامل. الاتساق والتكامل اللذان نبلغهما في التفكير يمكننا من تحقيق قدر أعلى من الكمال في أنفسنا وهذا يُظهر لنا صورة الحقيقة على نحو أكمل.

كل فيلسوف عرضة لغواية أن يحسب منظومته هي القول الفصل في الفلسفة، ليس عن حماقة أو غرور، لكن ببساطة لأن تلك المنظومة هي في الواقع، بالنسبة له، ما يعطى معنى وقيمة للحياة وللكون. كل فيلسوف إذن محقّ كل الحقّ حين يقَدّم فلسفته كمنظومة تُعطى تفسيراً صالحاً للعالم. إنه لا يخطئ إلا حين يظن أنها المنظومة الوحيدة التي يصدق عليها هذا. كل فلسفة جديدة بالاعتبار تعطينا مثل هذا التفسير لأنها في جوهرها تأويل فكري للعالم. وكل المنظومات الفلسفية الجديدة بالاعتبار لها سمات مشتركة وتتضمن مبادئ مشتركة، ولكن أن نحاول صياغة تلك السمات المشتركة والمبادئ المشتركة في منظومة شاملة نهائية ينتج عنه إما منظومة هيكلية أو بروتوكولية هزيلة القيمة الذاتية أو تأويل فكري جديد، فيه كل النسبية وكل الأسطورية التي في التأويلات الأخرى.

كل مقولة statement، ساذجة أو علمية أو فلسفية، هي تمثيل للحقيقة. (هذه الجملة ذاتها، كم هي متفجرة!) وكل تمثيل تزييف. لهذا فإن الفلاسفة يستطيعون - كما استطاعوا دائماً وسيستطيعون لآخر الزمان - أن يحطّموا مواقف بعضهم البعض. لماذا تبدو المقولات العلمية أحسن حظاً؟ السبب هو أن العلم يعمل داخل نطاقات معزولة عزلاً محكماً، ولأن ممارسي العلوم أكرم سلوكاً وأكثر احتراماً للأعراف اللغوية لقبيلتهم.

أكثر المجادلات بين الفلاسفة تعود لفشل الفرقاء في أن يدركوا أن وجهات النظر المتعارضة كلياً بنفس القدر أنساق مصطنعة نختار أن نرى محتوى تجربتنا من خلالها.

إن النظرة الشائعة التي ترى تاريخ الفلسفة كسلسلة من التناقضات تعوق الفهم الصحيح للفلسفة. تاريخياً، كل الفكر الفلسفي في الواقع مكمل لبعضه البعض. حين 'يناقض' أحد الفلاسفة سلفه، فهو في الواقع ينشئ تمييزاً مفهوماً جديداً. حين يفند كُنت Kant البرهان الأونطولوجي *ontological proof* فإنه لا يناقض بصيرة أولئك المفكرين الذين رأوا أن فكرة الكمال تحمل في ذاتها برهان حقيقتيها، بل يقدم فحسب تمييزاً قيماً بين معاني 'الوجود'. فإذا نحن قصرنا مصطلح الوجود، احتراماً لـ كُنت، على واحد من هذه المعاني، فإننا نستطيع مع ذلك أن نحافظ على المعادلة الأساسية بين الكمال والحقيقة والمعقولة.

(١٢)

المجادلة انتقاء للفلسفة. حالما تتحول المسألة الفلسفية إلى موضوع جدال، حالما نقاربها كمسألة جدلية، فإنها تنزلق خارج نطاق التفكير الفلسفي. المسألة الفلسفية ليست أبداً في الحقيقة سؤالاً يتطلب الموازنة بين بدائل أو يطلب إجابة واقعية. المسألة الفلسفية هي دائماً أسطورة خلاقة، تقدم في ذات مفرداتها كونا معنوياً ينطوي في ذاته على حقيقته الذاتية ويضمن بذاته أنه حق. الجدل بهذا هو ما شكّل الخطيئة الكبرى للفكر السكولاستي *Scholastic*. إذ تجاهلوا أو جهلوا الطبيعة الأسطورية للمسائل الفلسفية وتعاملوا معها باعتبارها مسائل واقعية، حولوا التأويلات الفكرية البديلة إلى تجديدات متناقضة. الفيلسوف الذي يعجز عن أن يرى فلسفته الذاتية في فلسفات أسلافه، في فكر كل فيلسوف حق، قد فاتته أن يفهم طبيعة الفلسفة.

ليس ثمة مفكر عظيم قد كان أبداً، أو يمكن أن يكون، أبداً متسقاً تماماً ودائماً في فكره. فلا يمكن أبداً أن تكون ثمة منظومة فكرية كاملة، والمفكر العظيم يعرف دائماً أين تقصر صياغاته عن أن تفي بالحقّ وسيعبّر دائماً عن وعيه بأوجه القصور في نظريته. لهذا فإن عمل المفكر العظيم تبدو فيه دائماً الأطراف السائبة، الأسئلة المفتوحة، العناصر غير المتوائمة؛ ولن يصعب على الدارس المتحذلق أبداً أن يجد العيوب في عمل أفلاطون أو سبينوزا أو شوپنهاور. عمل مفكر من الدرجة الثانية فقط هو الذى يمكن أن يكون سلساً بدرجة عالية. عمل المفكر الذى يكون أدنى من ذلك سيظهر فيه عدم التوافق، لكن لسبب مختلف، لمحض عدم الكفاءة؛ لكن من السهل دائماً التمييز بين اللاتوافق عند العظماء وعند الدهماء.

طالما بقيت طبيعة الفلسفة تختلط علينا مع طبيعة العلم، سيظلّ يحيرنا ما يبدو من عجز الفلاسفة عن أن يتفقوا فيما بينهم. حالما نتبين الطبيعة الإبداعية للتفكير الفلسفى، ندرك أن الفلاسفة لن يتفقوا أبداً، ولا يستطيعون أن يتفقوا أبداً، لكنهم فى ذات عدم اتفاقهم هم متناغمون تماماً، من حيث أنهم جميعاً يعبرون عن ذات الحقّ الميتافيزيقى والأخلاقى السرمدى. إذ يعبرون عن ذلك الحقّ، هم يتفقون؛ لكنهم فى تعبيرهم عن الحقّ، ينجبون 'حقائق' مختلفة. حقّ الفلاسفة واحد؛ لكن 'حقائق' الفلسفة عديدة متباينة.

(١٣)

القضايا الفلسفية لها الكفاية الذاتية التى للبديهيات axioms. إنها تحمل بينتها evidence فى ذاتها لأن معقوليتها هى كل حقيقتها وهى كل قيمتها.

التفكير الفلسفى يكشف الحقيقة الميتافيزيقية. الحقائق الميتافيزيقية ليست موضوعات للمعرفة؛ إنها صور، فيها ومن خلالها تتل وقائع التجربة الحقيقة، باعتبار أن الحقيقة هى المعقولة والتكامل wholeness.

المعقولة ليست مرادفاً للاتساق. المعتقدات dogma الدينية قد تكون عالية الاتساق. الفرضيات العلمية يُطلب فيها الاتساق. لكن معقولة المنظومة الفلسفية تنشأ من احتوائها لأسسها، من كونها كلاً مكتملاً في ذاتها وبذاتها ولذاتها، تكتسب مفاهيمها كامل معناها وقيمتها من المنظومة ذاتها التي تشكّلها تلك المفاهيم. المنظومة الفلسفية لا تأتي بأى من مفرداتها من خارج المنظومة، لا تقبل أى فكرة محدّدة معطاة، لا تنسب النهائية finality لأى من مفاهيمها. هكذا تتبرّر الأسطورة الفلسفية في العقلانية rationality.

في التفلسف يأخذ العقل العالم المعطى ويحوّله إلى كلّ معقول لأنه بهذا فقط يستطيع العقل أن يحقّق ذاته كفاعلية عقلية ويحقّق نزاهته integrity.

(١٤)

وظيفة الفلسفة أن تُبدع الصور، لتصوغ الواقع في أنساق تعبّر عن مبدأ التكامل integrity، وبهذا تهبّ لنا أن نشارك في أزليّة الفعل الخلاق. حين يقرّر سقراط التمييز بين المحسوس والمعقول، فهو لا يقنم فرضية يُطلب التحقّق منها أو إثباتها بالبرهان أو حتى تبريرها، إنما هو يُبدع فكرة، أسطورة، عالمين، صعيدين من الكينونة. إننى أزعم أنه حتى حين لا يكون الفيلسوف مدركاً في وضوح تام للطبيعة الحقّة لعمله أو لوظيفته الحقّة كفيلسوف، فإننا برغم ذلك سنجد إسهامه الباقي في الثقافة الإنسانية متمثلاً في خلق صور فكرية، أنساق فكرية، فيها امتداد لأبعاد الحياة الفكرية للإنسان. إننى أعتبره أمراً في المكان الأول من الأهمية أن نزيل الخلط حول طبيعة الفلسفة، هذا الخلط الذى يبدو أن الكثير من الفلاسفة قد عانوا منه. لعل هذا الخلط غير مستغرب إذ يمكن إرجاعه لعاملين: أولاً، الظهور المترامز للفلسفة والعلم، وانشغال عقول الفلاسفة بمسائل في كلا الحقلين، وهذا أمر

من اليسير أن نفقّمه، خاصة في حالة الفلاسفة الأوائل؛ وثانيًا، كون الفلسفة، كغيرها من الملكات الإبداعية، معنية في المكان الأول بأداء مهمتها المباشرة، وفي المكان الثاني فقط بكيفية أداء تلك المهمة.

المسائل التي تطرحها الفلسفة تحدّد الحيز الذي يبسط عليه العقل الفاعل سلطانه. الآراء والنظريات والمنظومات التي يُجهد الفلاسفة أنفسهم في تكوينها ويعرضونها في فخر، ليست إلا القوالب التي تحوى المسائل. مهما بلغت تلك النظريات والمنظومات من البراعة ومن الجمال، ومهما كان في صياغتها من حنق وابتكار، فإنها لا يمكن أن يكون لها أكثر من صدق نسبي وقيمة نسبية. إنها أوعية مستهلكة بواسطة يتجول العقل الفاعل متفقداً مملكته.

هكذا حين يقول تزيلر Zeller: "صاغ اليونانيون كل الأسئلة الأساسية في الفلسفة، النظرية والعملية، وأجابوا عنها بالوضوح الشفاف الذي يميّز به العقل الميليني. إنهم صنعوا للفكر الفلسفي... الأفكار الأساسية التي تحرك في نطاقها واشتغل بها كل الفكر الفلسفي والعلمي الأوروبي اللاحق" (Outlines, p.3) - فإن هذا يعادل القول بأن الفلاسفة اليونانيين أعطونا كل ما هو ذو قيمة باقية في الفكر الفلسفي.

كتب ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood: "كان من مبادئ 'الواقعية' 'realism' ... أنه بمعنى ما لكلمة التاريخ فإنه ليس ثمة تاريخ للفلسفة. كان 'الواقعيون' يرون أن المسائل التي تعنى بها الفلسفة لا تتغيّر. كانوا يرون أن أفلاطون وأرسطو والإبيقوريين Epicureans والرواقيين Stoics والسكولاستيين Schoolmen والديكارتيين Cartesians، إلخ، كلهم كانوا قد سألوا أنفسهم نفس مجموعة الأسئلة، وأعطوا عنها إجابات مختلفة." (An Autobiography, ch. VII, Pelican ed., p.43.) القول بأن كل الفلاسفة معنيون بنفس المسائل يختلف عن القول بأنهم كلهم سألوا أنفسهم نفس مجموعة الأسئلة. وإنّ فإن نؤكد أحد القولين وننكر الآخر لا ينطوي على تناقض. في الواقع، هذا بالضبط ما أفعله أنا.

المسألة الفلسفية، حتى وإن كانت تولد أولاً متجسدة في سؤال معين أو مجموعة معينة من الأسئلة، إلا أنها تأتي ولها روحها الخاصة، روح لا تقنى ولا يستنفدها أى سؤال أو أى مجموعة من الأسئلة. لهذا فإن مسألة تتبدى في تساؤلات عقل أصيل، تصبح تَوّاً إضافة ليس فحسب للتراث الثقافى للإنسانية بل تصبح إضافة لذات قوى وأبعاد العقل الإنسانى. إنها تعود للميلاد من جديد مع كل صياغة جديدة يقدمها المفكرون المتعاقبون.

إننى متوافق تماماً مع كولنجوود في قوله إن الأسئلة التى يطرحها فيلسوف ما هى أقيم إسهام يقدمه للفكر الإنسانى. لكن أن نؤول هذا على أنه يستتبع أن المسائل التى يعالجها فيلسوف أو مدرسة فلسفية هى من خصائص ذلك الفيلسوف أو تلك المدرسة الفلسفية يعادل انتقاء الفلسفة من حيث هى. حين طرح أفلاطون أسئلته لم يعطنا فحسب بناءً فكرياً له قيمته الذاتية، إنما أعطانا أيضاً مدخلا إلى عوالم من الفكر يمكننا أن نتجول فيها إلى مدى الزمان. إنه فى الواقع حدّد لنا كل المسائل الفلسفية التى انشغل بها الفلاسفة من بعده. سأل أرسطو أسئلة جديدة عن نفس المسائل، لكنه، فى تقديرى، لم يحدّد مسائل جديدة فى مجال الفلسفة بمعناها الحقّ. لهذا فإننى أعتقد أن إسهام أرسطو فى الفكر الفلسفى، برغم أهميته، لا يمكن أن يعتبر على مستوى إسهام أفلاطون.

(١٥)

يذهلنى أن شخصا فى مثل ذكاء ج. إ. مور G. E. Moore يمكن أن يسىء فهم ويسىء تأويل كل الآراء الفلسفية على نحو فظ هكذا. (The Age of Analysis, ضمن Some Main Problems of Philosophy, ch. I) (ed. Morton White). لكن السبب بسيط. فهو، مثل أكثر دارسى الفلسفة فى القرن

العشرين، يخطئ فهم طبيعة التفكير الفلسفي. إنه يعامل القضايا الفلسفية كأنما هي مقولات واقعية؛ وحين تُعتبر كمقولات واقعية فإنها تكون كلها باطلة تماماً. يأخذ مور الفلسفة على أنها أساساً وصف عام للكون ككل. لكن الفلسفة ليست وصفاً لأي شيء. أن نصف يعني أن نتعامل مع شيء خارجي، أن نتعامل مع معطى، وهذا مناقض لطبيعة الفلسفة. الفلسفة لا تستطيع غير أن تمثل إبداعاً حقيقة ذات العقل. في الفلسفة تحقق الفاعلية العقلية ذاتها في تكوينات إبداعية، تخلق كوناً تتحقق فيه مثل المعقولة والتكامل والحقيقة (الكمال) التي هي ذات مثل الفاعلية العقلية.

أتفق تماماً مع رسل Russell في أنه ليس ثمة نهائية finality في الفلسفة؛ لكنني لا أقول كما يقول هو، "إن الفلسفة ينبغي أن تمضي شيئاً فشيئاً piecemeal وعلى أساس مرحلي provisional كالعلم." الفلسفة عليها أن تعيد صياغة حقائقها دوماً، لأن العقل الفاعل، كي يظل حياً، عليه دوماً أن يكتشف طبيعة الأمثلة (الأسطورة) في صياغاته ويعبر عن بصائره تعبيراً إبداعياً جديداً. هكذا فإن حقائق الفلسفة، على خلاف حقائق العلم، هي دائماً قصوى وكلية، لكنها ليست أبداً نهائية وليست أبداً قاطعة.

يعتقد رسل أن المعرفة الفلسفية لا تختلف جوهرياً عن المعرفة العلمية؛ لكن ذلك يرجع فحسب لكونه يجعل من الفلسفة أحد العلوم التخصصية. الواقع أنه، إن تكن غايتنا 'المعرفة'، فإن الأمر لا يمكن أن يكون إلا كذلك. من وجهة نظري، ليس ثمة شيء اسمه 'المعرفة الفلسفية'؛ هناك المعرفة العلمية وهناك الفهم الفلسفي، وهذان شيان مختلفان كل الاختلاف^(١). إنني لا أتمسك بالمصطلح - أي الكلمتين نستخدم لأي المعنيين - لكنني أؤكد أن التمييز بينهما أساسى.

(١) انظر "Knowledge and Understanding" في The Sphinx and the Phoenix.

يبدأ رسل بأن يطرح مسألة فلسفية، ثم يمضى فيعالجها علميًا، ويُبقي المسألة الفلسفية في حالة بيّات شتوى عميق. إذا لم نَميّز في وضوح بين طبيعة التفكير الفلسفى من جهة، وطبيعة التفكير العلمى من الجهة الأخرى، فإننا لن نصل أبداً إلى أى فهم فلسفى وسيُنظر إلى أسئلتنا الفلسفية إما على أنها بلا معنى، أو - وهذا لا يختلف عن ذاك كثيراً - على أنها أُلغاز أزلية.

يُحدّث رسل عن "الخام stuff الذى يتكوّن منه عالم تجربتنا". هذا الطرح يُبعد المناقشة تَوّاً عن مجال الفلسفة. أى اعتبار لـ 'مادة' عالم تجربتنا، لما هو معطى فى التجربة، لما يستند إليه ما هو معطى فى التجربة، أى اعتبار كهذا هو بالضرورة علمى. جوهر المقاربة العلمية التعامل مع الواقع actuality. الفلسفة معنية بالأفكار، ليس بتحليل الأفكار، وليس بتعريف الأفكار - لأننا لحظة أن نبدأ تشريح الفكرة فإننا ندفعها للخارج externalize ونجعلها معطى - وإنما بتكوين الأفكار، إبداع الأفكار، ممارسة الفاعلية العقلية، تحقيق حياة العقل الفاعل فى فعل إنتاج الأفكار، وتبعاً لهذا، الحياة فى عالم الحقيقة.

"الاستدلالات من طبيعة اللغة إلى طبيعة العالم" قد تكون، كما يعتقد رسل، "زائفة لأنها تعتمد على العيوب المنطقية فى اللغة". لكننا فى التفكير الفلسفى لا نأتى باستدلالات من اللغة؛ الأحرى أننا نتنفّس ونحيا ونتحرّك داخل عالم من اللغة، مدركين تماماً ما فيها من نقص ووهم.

إزالة سوء فهم محتمل، دعونى أقرّر هنا أننى لا أجادل كارناب Carnap مثلاً. (R. Carnap, Philosophy and Logical Syntax, ch. 1, "The Rejection of Metaphysics", included in Morton White, ed. The Age of Analysis, (1955). كارناب شديد التحيز وفظّ الألفاظ فى حديثه عن الفلسفة والفلسفة بالمفهوم التقليدى. لكنى أقرّ له تَوّاً بأن الميتافيزيقا ليست علماً ولا تعطينا معرفة. إننى أوافق

تماما على أنها أقرب للشعر. خطأ كارناب، فيما أرى، يكمن فى عجزه التام عن تقدير قيمة وأهمية هذه الفلسفة الميتافيزيقية التى تتميز تماما عن العلم الإمبريقي أو النظرى. النقطة الوحيدة الأخرى التى اختلف فيها مع كارناب هى مسألة مصطلح. أظن أنه من المعقول تماما أن نحتفظ باسم الفلسفة لذلك الحقل من التفكير الذى يشغل بالمسائل التى ارتبطت تقليدياً بالفلسفة؛ التحليل المنطقي له أن يقنع بهذا الوصف أو أن يختص نفسه باسم المنطق.

أعتقد أن كارناب يخطئ فهم فتجنشتاين Wittgenstein ويفوته المعنى العميق لذات العبارة التى يقتبسها منه. حين يكتب فتجنشتاين، "ليست محصلة الفلسفة عددا من 'القضايا الفلسفية'، بل أن تجعل القضايا واضحة"، فإنه يعيد طرح أو يعيد اكتشاف ما كرّس سقراط كل حياته لإعلانه. أكثر من ذلك، إنه حين يقول، "قضاياى توضيحية على هذا النحو: من يفهمنى يدرك أخيرا أنها لا معنى لها، بعد أن يكون قد تسلق عبرها، عليها، فوقها. (عليه، إن جاز هذا القول، أن يلقى بالسلم بعيدا بعد أن يكون قد تسلق عليه.) عليه أن يتجاوز هذه القضايا؛ عندئذ يرى العالم رؤية صحيحة." ها هنا يرى فتجنشتاين لمحة من البصيرة المبطنة فى الديالكتيك السقراطى، الذى يدمر كل القضايا ليدع العقل يقف وحده وجها لوجه مع ذاته. لكنه حين يمضى فيقول، "ما لا يستطيع المرء أن يتحدث عنه، عليه أن يصمت بشأنه"، فإنه يظهر افتقاره لتلك الجرأة الخلاقة عند أفلاطون الذى، حين واجهه ما لا يستطيع التحدث عنه، فإنه أبدع الأساطير. وإن نحن اعترفنا بأن أساطيرنا أساطير، فإننا عندئذ أيضا نرى العالم رؤية صحيحة. لكن يبدو أن فتجنشتاين تخاذل ولم يستطع أن يتابع بصيرته^(١).

(١) انظر "The Wittgenstein Enigma" فى The Sphinx and the Phoenix.

المفكرون اليونانيون الأوائل تحدّثوا عن الطبيعة phusis وكتبوا عنها. تمركز فكرهم حول المسائل التي تطوّرت عنها الفيزياء^(١) physics بأوسع معانيها - العلم الطبيعي والموضوعي. إن يكن الأمر كذلك، فقد كانت صدفة طيّبة جدًا تلك التي أعطتنا كلمة الميتافيزيقا metaphysics. فالفلسفة عليها أن تتعامل مع أبعاد - مع حقائق معنوية ومُثَل وقيم - تتجاوز مدى كل علم موضوعي. هكذا، إن يكن المحدثون قد تحرّجوا من استخدام كلمة الميتافيزيقا - دع عنك أولئك الذين شنّوا حربا شعواء على اللفظ وكل ما يمثّله - فقد كان ذلك لأنهم أخطأوا فهم الطبيعة الحقّة للتفكير الفلسفي، لأنهم ظنّوا أن ليس ثمة تفكير صائب غير التفكير العملي والتفكير العلمي.

يتوق الإنسان في أعماق أعماقه لأشياء ثلاثة:

(١) يسعى الإنسان لأن يفهم الأشياء ويطالب كل الأشياء بأن تُرضى عقله: ذلك هو مسعى المعقولة.

(٢) يسعى الإنسان لأن ينتمى لكلّ متكامل: ذلك هو مسعى الحقيقة.

(٣) يطلب الإنسان التكامل في ذاته ويبحث عن التكامل في كل الأشياء التي يتعامل معها وكل الأشياء من حوله: هذا هو مسعى التكامل الذاتي (الكمال، النزاهة).

(١) أستخدم لفظ الفيزيقا على امتداد الكتاب بمدلول أوسع من مدلول علم الفيزياء، ليشمل كل الدراسات المتعلقة بعالم الطبيعة.

شاعِل الفلسفة الوحيد، الموضوع الوحيد الذي يخصّ الفلسفة، هو المُثُل والقيم التي تشكّل الحياة الإنسانية في طبيعتها الخاصة والمتميّزة. تلك هي البصيرة التي استوعبها سقراط والتي لم يلمحها الفلاسفة من بعده إلا إماما وفي تَعَثُّر وتقطع، وما أكثر ما غابت عن أبصارهم تماما. في ذلك المجال لا يمكن لدراسة أخرى أو لنمط تفكير آخر أن يجارى التفكير الفلسفى أو أن يتحداه أو أن ينقص منه.

هبة الفلسفة العظمى لنا ليست رصيذا من المعرفة، ولا حتى مجموعة أو منظومة من المبادئ، بل قدرة للعقل تمكّنا - طبيعة عقلية تُدفعنا - لأن نرى الأشياء تحت أوجه التكامل، الخير، الجمال، أن نؤوّل كل تجربة، أن نعالج كل المعطيات، فنكسبها معقولة من خلال المفاهيم. هذا سرّ الديالكتيك الأفلاطونى الذى لا يمكن أن يوضع فى أى صياغة مكتوبة.

الديالكتيك، كما يوجزه أفلاطون فى الجمهورية ٥٣٢-أب، هو، جوهرىّا، المسيرة نحو رؤية الحقيقة باعتبارها الخير والخير باعتباره الحقيقة. يبدأ الفيلسوف من موقف أن المعقول وحده هو الحقيقى. ويجد أن الخير وحده هو المعقول. ويدرك أن الخير وحده هو الحقيقى، وأن ما هو حقيقى تماما وحده هو خير.

ملحق للباب الأول

أرسطو

ملحوظة

عند إعداد الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وبعد طول تردد، جعلت مما يلي فصلا رابعا، بعد الفصل الخاص بـ أفلاطون. في هذه الطبعة رأيت أنه يكون أكثر رحمة بالقارئ أن أضعه هنا كملحق للباب الأول.

(١)

لعلنا لا نجد شيئا يظهر الطبيعة الشخصية للفلسفة كما تظهرها العلاقة بين أرسطو وأفلاطون. عقلان من أنبغ العقول في تاريخ الإنسانية، عاشا عشرين عاما معا في اتصال وتواصل وثيق، وماذا كانت النتيجة؟ الآراء التي كان أفلاطون يعتزّ بها فوق ما عداها ويراها أكثرها صوابا، لم تكن تعنى عند أرسطو شيئا. لماذا؟ لأن المسائل التي كانت تشغل عقل أرسطو، المسائل التي سعى لأن يجد إجابات لها، كانت غير تلك التي كان أفلاطون معنيا بها.

كان أرسطو في المكان الأول عالما، كان يريد أن يعرف عن العالم الموضوعي. كان المعطى هو ما يستأثر باهتمامه. كان عقله ذا قدرة إبداعية عالية، لكنه لم يكن، مثل الفيلسوف الخالص، يستغرقه تأمل الصور التي يبدعها؛ بل كان مأخوذا أكثر بملاحظة المحتوى الذي يصبّه في تلك الصور.

أجرى أبحاثا في المنطق؛ في الفيزيكا والفلك؛ في البيولوجيا والفزيولوجيا، والتشريح والتاريخ الطبيعي؛ في السيكلوجيا والأخلاق والسياسة؛ في البلاغة والشعر. درس كل هذه الموضوعات دراسة نظامية وشكلها في منظومة. لكنها

كانت منظومة تتصل فروعها المختلفة ببعضها البعض اتصالاً خارجياً، كان بحق أبا التخصصية العلمية؛ كان التخصص هو المبدأ الهادى لمنظومته. منظومة المعرفة تلك ومبدأ التخصص ذاك شكلاً الأساس لكل التقدم الذى حققه العلم والتكنولوجيا منذ زمنه حتى يومنا هذا (ولو أن العلماء ومؤرخى العلوم ينكرون عليه هذا)، لكن كانت فيهما بذرة خطر عظيم وبوادر ضرر جسيم، لم نكد بعد نتبينه.

أدرك سقراط أننا بالتفكير الخالص ودراسة المقولات لا يمكننا أن نعرف أسباب aitiai, causes (مستببات) الأشياء، لكننا نستطيع، وينبغى، أن نرى فى وضوح أسباب aitiai, reasons (مبررات) أفعالنا. رأى أفلاطون أننا بدراسة المقولات نستطيع أن نعرف الحقيقة، لكن الحقيقة عند أفلاطون كانت الحقيقة المعقولة، حقيقة عالم المعقول؛ وكان على وعى حى بعوامل المراوغة والخداع فى الطبيعة الأسطورية لكل فكر وبالتالي لكل 'صدق'، حتى وإن يكن قد سمح أحياناً للخط الفاصل بين الواقع والمعقول أن ينطمس.

ذلك الخط الفاصل أزاله أرسطو تماماً. كان يرى أننا بالمقولات، محسنة ومدعمة بمنهجيته الحاذقة، نستطيع أن نبلغ 'حقائق' نهائية فى كل المجالات بدءاً من الموضوعات الفيزيائية وأنواع الحيوان حتى 'السبب الأول'. لهذا فإن أرسطو، برغم خدماته الجليلة وإسهاماته القيمة فى كل مجالات الفكر الإنسانى، من الدراسات الفلسفية حتى العلوم التخصصية، فإنه كان قميناً أن يحدث ضرراً فادحاً فى نفس هذه المجالات. فى الفلسفة، بفضل هو فى المكان الأول، ما زلنا فى تيهه بعد أربعة وعشرين قرناً، وما زلنا محتاجين أن نعود إلى حيث تركنا سقراط وأفلاطون. من سوء حظ الفلسفة أن أرسطو كان عبقرياً فذاً؛ إن عقلاً أقل مكانة ما كان ليستطيع أن يحدث كل ذلك الضرر.

حين يجد أرسطو الرضا في فكرة أو فرضية، فإنه يستقرّ عندها. هو يحبّ أن يرى الأشياء مرتّبة مستقرّة. التمييزات التي يجاهد أفلاطون ليرسم حدودها، يوبّئها أرسطو ويخصّها بأسمائها. إنه قدّم خدمة للتفكير الفلسفي حين فرّز وصنّف وحدّد عمليّات و'مقولات' categories الفكر. لكنّه أساء حين بثّ الوهم بأننا نستطيع بهذا أن نصل لعلم يتميّز بواقعية علوم الطبيعة. أفلاطون يأتي بفكرة أو فرضية؛ ينتشي بها لبرهة، ثمّ نوا يمضي فيخضعها للمساءلة، فيدمرها. هذا ما يجعله فيلسوفا أعظم وأكثر عمقا.

في تحليقة بلاغية نادرة يقول أرسطو (وإن يكن في صدد موقف النسبية عند بروتاجوراس Protagoras وآخرين)، "إن كان أولئك الذين رأوا القدر الأكبر مما هو متاح لنا من الحقّ (وأولئك هم من يطلبونه ويحبّونه أكثر من سواهم) — إن كان هؤلاء لهم آراء كهذه ويعبّرون عن مثل هذه الآراء عن الحقّ، أليس من الطبيعي أن يفقد المبتدئون في الفلسفة شجاعتهم. فالسعى للحقّ يكون عندئذ أشبه بملاحقة صيد طائر" (الميتافيزيقا، الباب الرابع، الفصل ٥، ١٠٠٩ب). (الاقْتِباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة و. د. روس W. D. Ross). لكن أليست ملاحقة صيد طائر أفضل من الهجوع إلى صيد محنّط؟ الواقع أن ملاحقة الصيد الطائر هو وحده العمل الخليق بالعقل الفاعل الحي — بل إنه ذات حياة فاعلية العقل.

(٢)

الحقيقة الأسمى عند أفلاطون كانت هي صورة الـ خير، وأسمى معرفة هي تجربة مشاهدة صورة الـ خير التي تتطابق مع التجربة التصوّفية. عند أرسطو كانت الحقيقة الأسمى تتمثّل في سبب للحركة لا يتحرّك ويشغل دواما بالتفكير في كينونته اللامتحركة، وكانت أسمى معرفة عنده نزوة من الاستنباطات المجرّدة.

قد نرى الميتافيزيقا - أو بتعبير أرسطو نفسه، الفلسفة الأولى - إما باعتبار أنها دراسة الكينونة عامة أو باعتبار أنها دراسة الـ حقيقة. كدراسة للكينونة عامة فإنها تخضع للحدود الصورية للمنطق. لا شيء نستطيع أن نعرفه عن الكينونة عامة غير ما يمكن أن نستنتجه من قوانين الفكر عامة. أما كدراسة للـ حقيقة فهي دراسة للمثل والأفكار التي من خلالها تبلغ تجربتنا أعلى اكتمال وتكامل. هذه ميتافيزيقا أفلاطون وتلك ميتافيزيقا أرسطو. إنه يختزل الكينونة إلى أكثر المجردات تجريداً، إلى شيء بلا حياة وبلا نفع، بينما كينونة أفلاطون هي كمال الحياة وكمال الحقيقة، الحقيقة المكتفية بذاتها.

منحنا أفلاطون مفهوم الـ حقيقة، فتح لنا الطريق الفلسفي إلى الـ حقيقة. تلك الـ حقيقة لم يكن من الممكن أن تتمثل في الفكر إلا أسطورياً. حاول أرسطو أن يحيل ذلك التراث الفلسفي إلى علم. إذ فعل هذا فرض عليه تجريد الفكر المنطقي. ميتافيزيقا أرسطو غير قابلة للدحض، لكنها تتركنا في صقيع؛ ميتافيزيقا أفلاطون ليست إلا حدوتة علينا أن نأخذها بكثير من التجاوز والتسامح، لكنها تملأنا بدفء الـ حقيقة.

(٣)

أرسطو، راجح العقل المتزن، رأى أن العالم غير مخلوق. هذا جميل. لكن أرسطو لم يجابه واقع العالم كسرٍ أقصى لا نستطيع أن نتجاوزه. إنه لم يخضع كينونة العالم للمساءلة، لم يسأل كيف أمكن للعالم المحدود، المعين، المتحول، أن يكون. إنه قبل ذلك الواقع في استسلام. واقعية العالم، التي تصدم كل فيلسوف أصيل وتتحداه، قبلها أرسطو في استكانة. هذا الذي يدعى أباً للميتافيزيقا لم يطرح السؤال الميتافيزيقي الأساسي: كيف يمكن لغير الكامل أن يكون؟ ما المكانة

الميتافيزيقية للعالم؟ ولم يعد الله مثالا بل أصبح فرضية أولى لعلم الفيزيقا: ما دام في العالم حركة، فلا بد من سبب أول للحركة.

نقرأ في الكون والفساد^(١):

"لكن 'المصدر المنشئ' الثالث يجب أن يكون حاضرا أيضا - السبب^(٢) الذي حلم به في غموض كل أسلافنا، ولم يبينه أحد منهم بالتحديد. بل على العكس (أ) البعض منهم رأى أن طبيعة 'الصور' كافية لتفسير الضرورة. هكذا في السفايدون يلوم سقراط أولا الجميع لأنهم لم يأتوا بتفسير؛ ثم يقرر أن 'بعض الأشياء صور، والبعض الآخر مشارك في الصور' وأنه 'ينما يقال إن الشيء "يكون" بفضل الصورة، يقال إنه "يصير" من حيث "يشارك في" الصورة و"يفنى" من حيث "يفقد" الصورة'. لهذا يرى أنه 'بفرض صحة هذه المقولات، فإن الصور يجب أن تكون أسباب كل من الضرورة والفناء" (De Generatione et Corruptione, II., 9, 335b). (في الطبعة الإنجليزية اقتبست من ترجمة هارولد هـ. يواكيم Harold H. Joachim وترجمت هنا عن ترجمته.)

يغيب عن أرسطو تماما قصد سقراط. لم يكن سقراط يبحث عن 'مصدر منشئ'. كان مطلب سقراط هو الفهم. لم يكن يسعى لأن يعرف ما الذي أحدث س أو كيف جاء س إلى الكينونة، بل كان يريد أن يفهم ما معنى س. كان يطلب المعقولة intelligence، لا بالمعنى المبذل الذي ألصقناه بالكلمة، بل بالمعنى الذي

(١) هكذا ترجم أحمد لطفي السيد العنوان، ولو أنه قد يكون أقرب للدقة أن نقول الضرورة والفناء.

(٢) استخدم فلاسفة العرب مصطلح 'العلّة'، لكنى أرى مصطلح 'السبب' أكثر ملاءمة.

تقتزن فيه المعقولية بالحكمة: هذا شيء لم يكن بمقدور 'أسباب' أرسطو أن تعطينا إياه أبداً.

من جديد نقرأ فى الميتافيزيقا:

"مرة أخرى، يبدو أنه من المستحيل أن يوجد الجوهر وذاك الذى هو جوهر له فى انفصال؛ كيف إذن يمكن للصور، التى هى جوهر الأشياء، أن توجد منفصلة؟ فى الـ فايدون يُطرح الأمر هكذا - الصور هى أسباب الكينونة والضرورة؛ إلا أنه حين توجد الصور، فإن الأشياء التى تشارك فيها لا تصير (تأتى إلى الكينونة) مع ذلك، إلا إذا كان هناك شيء ينشئ الحركة؛ وهناك أشياء كثيرة أخرى تأتى إلى الكينونة (مترى مثلاً أو خاتم) من الأشياء التى نفى أن تكون لها صور. من الواضح إذن أنه حتى الأشياء الأخرى يمكن أن تكون وأن تأتى إلى الكينونة بفعل مثل هذه الأسباب التى تنتج الأشياء التى ذكرناها ترواً" (Metaphysica, I., 9, 991b). (الاقبباس فى الطبعة الإنجليزية من ترجمة و. د. روس W. D. Ross، وترجمت عن ترجمته.)

هكذا يحيل أرسطو أولاً الأسطورة الفلسفية إلى مقولة واقعية، ثم يعمل على تحطيمها. إذ يفعل ذلك فهو يُخمد السرّ *mystery*، يحرق المسألة، التى لا يستطيع العقل الفاعل أن يتنفس إلا فى هوائها، والتى وحدها تبقى نار الروح متقدة.

كان من الممكن تبرير موقف أرسطو لو أنه أراد القول بأن أفلاطون أخطأ فى حق بصيرته الحقّة وأخذ أساطيره بأكثر مما تحتمل من الجدّة. لم يكن من الصعب عندئذ تنفيذ الاعتقاد فى الوجود المنفصل للصور، وفى استقلال الروح عن

الجسد، وفي 'نظرية' التذكّر، وفي البقاء الشخصى للروح. لكن أرسطو وهو يدمر هذه الأساطير كان غافلا تماما عن ضرورة استنقاذ البصائر العميقة الكامنة فيها.

كان أفلاطون يعتقد أنه بغير الـ صور لا يمكن أن تكون هناك فلسفة أو علم. ربما يمكن لتجريدات أرسطو (المفاهيم الكلّية) أن تؤدّى المهمة. ميزة أفلاطون أنه جعل من الـ صور عالما من الحقيقة، صعيدا من الكينونة، نحيا فيه.

(٤)

انشغال أرسطو الدائم بتقديم البراهين دعما لكلّ ما يقول به ربما كان فى حدّ ذاته يُظهر أنه لم يكن فيلسوفا بقدر ما كان عالما. الفلسفة ليست معنويّة بتقديم البرهان على أى شيء. الفيلسوف يخلق منظومة فكرية تأتي إبداعيا بحقيقة على المستوى الفكرى.

عمل أرسطو على أن يصوغ، أن يُقنّن، أعراف الفكر وأعراف اللغة (وهذان فى منتهى الأمر نفس الشيء). إذ فعل هذا فإنه قدّم لنا خدمة جليّة ونصّب لنا فخا. بغير أعراف فكرية لا يمكننا التواصل، لا يمكننا ممارسة أعمال الحياة اليومية على المستوى الإنسانى، لا يمكننا التفكير. بغير أن نحطّم أعرافنا الفكرية وأن ننطلق متحرّرين منها، لا يمكننا أن نستعيد تلقائية الفكر، لا يمكننا أن نفكّر فلسفيا. هكذا فإن أرسطو يكون نعمة لتلك الأرواح صعبة المراس التى تنمرّد عليه بينما هى تُعرب عن شكرها وامتنانها له؛ أما لتلك الأذهان المستكينّة التى لا تجرؤ على أن تدير ظهورها لأستاذها، فإنه يكون نقمة.

كان سقراط يرى أن الفلسفة ينبغى أن تُعنى بتلك الأشياء التى تهتمنا من حيث كوننا كائنات إنسانية. أمضى أفلاطون حياته كلها يلاحق تلك الأشياء. مهما كانت طريقة عرضه جامحة، فإنه فى الواقع قد كشف لنا أن مختلفات عقلا تلك المراوغة

الشروء، تُشكّل الحقيقة الوحيدة التي نعرفها. أظهر أرسطو تلك الصور الإلهية حقًا، عظمة القيمة حقًا، واهبة الحياة حقًا، أظهرها على حقيقتيها، فما هي إلا من خلق عقلنا. الإنسانية في حاجة ماسة لإحياء واستيعاب ذلك الإسهام السقراطي - الأفلاطوني - الأرسطي لبنية الإنسانية - فهي حقًا لا شيء أقل من ذلك.

أبان لنا سقراط حدود الحكمة الإنسانية؛ علمنا أن أرفع حكمة للإنسان هي اعترافه بجبله. لكن أفلاطون قدّم لنا المثال - أظهر لنا بفعله لا بقوله - أن لعبة الميتافيزيقا ضرورة للإنسان، أن الروح الإنسانية تحتاجها. هكذا تواصل المسعى الفلسفي وبلغ تمامه في أفلاطون وأرسطو - إبداعيًا في أفلاطون ونقدًا في أرسطو.

لا يمكن أن تحلّق الفلسفة إلا بجناحي الفكر الإبداعي والتدقيق العقلاني يعملان معا في انسجام. فخص أرسطو المتأني الدعوب للمعاني وتحليله للمفاهيم وعلاقات المفاهيم كان بالتأكيد ذا قيمة عظمى للتفكير الفلسفي، لكن عمل أرسطو في هذا الاتجاه كان ذا قيمة لأن أرسطو وجد في متناوله ما قدّمه أسلافه من أفكار إبداعية محلقة.

لكي تؤدي الفلسفة وظيفتها يجب أن يكون لها بعدان: يجب أن تطرح إبداعيًا أفكارا عظيمة مبتكرة، ويجب أن تخضع تلك الأفكار وعلاقاتها تحليليًا لتدقيق العقل. كانت تلك طبيعة المسار الفلسفي منذ البداية. أدى بعض الفلاسفة عملا أكثر، وأعلى قيمة، في المجال الأول، بينما كان ما قدّمه آخرون أكثر في المجال الثاني، لكن ليست هناك أية فلسفة بدون اجتماع هذين البعدين: الفلسفة تفكير خلاق يخضع بلا فكاك لمطلب المعقولية الخالصة من كل شائبة. كان عمل أرسطو بصورة رئيسية في المجال الخدّمي، الأقل ابتكارا. إذا كان بعض دارسي الفلسفة يمنحونه، تحديدا بسبب ذلك، مرتبة 'الفيلسوف الأول' أو 'الفيلسوف' غير المنازع، فإني أكتفي بأن أقول: كلّ يؤدي واجبا مطلوبا.

الباب الثانى

الحقيقة

أيا شجرة الكستناء، أيا ذات الزهر يا عظيمة الجذور،

أأنت الورقة، أم الزهرة، أم الساق؟

أيا جسدا يتمايل به النغم، أيا نظرة في مقلة تتألق،

كيف لنا أن نغيز الراقص من الرقصة؟

وليم بتلر بيتس،

William Butler Yeats, Among School Children

سيكون البرهان غير مقنع للعالم المتبحر، مقنعا للحكيم.

أفلاطون، الـ فايدروس، ٢٤٥-ج.

أنا كلّ ما هو كائن، وكلّ ما كان، وكلّ ما سيكون، ولم يرفع نقابي أحدّ من البشر.

نقش فوق معبد إيزيس (الأم الطبيعة)،

اقتبسه كنت Kant في Critique of Judgment (هامش، Ak.316)

الله هو نفى النفى كله.

مايستر إكهارت Meister Eckhart

الفصل الأول

الـ أزل الـ خلاق

[أتوقع أن يجد القارئ محتويات هذا الباب الثاني صادمة، وعلى الأخص الفصول من الأول حتى الثالث، بل لعل الأحرى أن أقول إنى أرجو أن يجدها صادمة، وإلا لا تكون قد حققت ما أقصد إليه من تقديم الفلسفة من منظور جديد. فتوافقاً مع رؤيتي لطبيعة التفكير الفلسفى كما قدمتها فى الفصل الثامن من الباب الأول، لن يجد القارئ هنا محاولة لاستبطاء أو استدلال يستند لبرهان، ولا حتى تظاهراً بذلك؛ ولن يجد افتراضات تتلمس التبرير؛ بل سيجد مقولات 'يقينية'، سَمَّها دوجماتية إن شئت؛ فإنى لا أقدم نظرية أزعم صحتها وأسعى لإثباتها، بل أقدم مفاهيم تشكل فى مجموعها كُلاً متسقاً يضاف على التجربة الإنسانية معنى وقيمة. وأزعم أن هذا ما فعله كل فيلسوف أصيل، وما كان بوسعهم أن يفعل غير هذا؛ وأزعم أن كل ما يحيط به الفلاسفة رؤاهم من حُجج وبراهين ليس إلا حلية خارجية. ولكنى أعذر القارئ إن رأى هذه الفصول شديدة الغموض إلى حد أن يجدها غير مستساغة، وفى هذه الحالة له أن يرجئ قراءة الباب الثانى حتى يكمل قراءة الباب الثالث، ثم يعود لهذا الباب، ليجد أن معانيه قد بدأت تتكشف.]

(١)

كل تفكير ميتافيزيقى وكل تفكير أخلاقى يدور حول هذا السؤال: كيف يمكن لما هو غير كامل أن يكون؟ والإجابة التى تشكل صميم جوهر الفلسفة هى أن غير

الكامل غير كائن^(١). كل المنظومات الفلسفية الحقّة هي تنوّيعات على هذه الإجابة. إنها تحاول أن تفسّر مكان غير الكامل - العرضى contingent، الزمنى temporal، المعين، الشرّ - داخل الحقيقة. لأنه لا يمكن أن يكون لأى شىء كينونة إلا داخل كلّ متكامل totality؛ لأنه داخل الكل المتكامل فحسب تخلص الخصوصية من خصوصيّتها particularity وتشارك فى الحقيقة. تفسير صيرورة غير الكامل هو لبّ كل الميتافيزيقا.

(٢)

لو أن الحقيقة كانت فى منتهى الأمر بسيطة، لاستحال أن تُعقل الصيرورة. التعدّد، التتوّع، عالم الوجود الزائل، مهما تصوّره أو صورناه مخادعا زائفاً، كان قميناً أن يُعفى عقلنا على الدوام. لا جدوى من أن ننكر ببساطة حقيقة المحدود، المعين، المتحوّل. هذا لا يكون نصراً للعقل؛ بل إنه يعنى استسلام العقل للامعقولية عالم الواقع. وجودنا ككائنات محدودة، وجود العالم غير الكامل، المتغيّر، الذى نحن جزء منه، لا بدّ أن يكون نتيجةً، انعكاساً، لحقيقة متعدّدة الأبعاد، لحقيقة خلافة.

(٣)

أين نجد غير المشروط؟ أين نجد التحرّر من كل شرط؟ فى فعل الإبداع فحسب.

(١) كان هذا المبدأ أساس فلسفة بارمنيديس.

(٤)

إذا كان لنا أن نفلت من محنة الاختيار بين إله يقف خارج العالم ويخلقه اعتباراً في لحظة من الزمن حين لم يكن ثمة زمن وحين لم يكن من الممكن أن يكون هناك سبب لنزوته الطارئة، من ناحية، ومفهوم مجرد لمحض كينونة قاحلة، من ناحية أخرى، فعلياً عندئذ أن نصف الـ حقيقة القصوى كمبدأ إبداع، وبالتالي مبدأ ينطوى على تنوع متأصل.

(٥)

الـ حقيقة هي أزل خلاق: أزل، لأن الحقيقي يجب أن يكون دائم الكينونة، يجب أن يتسامى على التغير، كما يقرر پارمنيديس Parmenides؛ خلاق، لأن التغير، التنوع، الصيرورة، كل هذا جزء من العالم كما نعرفه. مهما يكن كل هذا نسبياً، زائلاً، وهمياً، فنحن لا نستطيع أن نهرب من حقيقة أن واحدة الواحد ليست كل الحقيقة. هناك آخر، وهذا الآخر ليس هو الحقيقي؛ ليس له كينونة في ذاته وبذاته؛ إنه يصدر من الواحد. رأى هيراكليطوس Heraclitus أن الصيرورة وجه شامل من الحقيقة لا يمكن إنكاره. أدرك أفلاطون أنه في حين أن واحد پارمنيديس هو ذاك الذي بدوره لا يمكن لكينونة أن تُعقل، إلا أن الحقيقة لا يمكن أن تجتث مُعطائية givenness التعتد والتغير. لكن تسامى الواحد على الزمن خلاق. إنه فعل. إنه إرادة. الفعل له ديمومة في ومن خلال زوال transience المسيرة الإبداعية. أزلية الفعل هي تكامل الفاعلية العقلية التي تتسامى على المسيرة. (هذه الصياغة، مثل كل صياغة فلسفية، هي أسطورة. حتى في هذه السطور القلائل لا يفوتنا أن نلاحظ كيف تظل كلمة 'الحقيقة' تأخذ أطيافاً مختلفة من المعنى).

(٦)

يمكننا أن نقول إن الخالق صنع عالم الصيرورة بدافع الخير فيه. أراد لغير الكامل أن ينال الكمال في كينونته (كينونة الخالق). لن يكون هذا إلا اعترافاً بقصوية^(١) ultimacy الصيرورة. لكن، بينما قصوية الكينونة مطلب للعقل، شرط للمعقولة، فإن قصوية الصيرورة تفرض على العقل بوصفها لامعقولة قصوى، لأننا لا نستطيع أن نمحو واقع مجابتنا بالتعدد والتنوع واللاكمال والتغير. إلا أن العقل ينتصر إذ يكتشف أن غير الكامل لا يجد حقيقته (وهذا يعادل أن نقول إنه لا يصبح معقولا) إلا في كل متكامل - نسق موحد - يضافى عليه صفة الكينونة.

(٧)

في البدء كان الـ لوجوس؛ وكان الـ لوجوس مع الله؛ والـ لوجوس كان الله^(٢). كاتب الإنجيل الرابع كان ميتافيزيقياً جيداً. إن إلهاً بسيطاً ما كان يمكن أن يكون مصدر العالم كما نعرفه. إله العبرانيين ما كان ليستحق مكاناً في فلسفة محترمة بأكثر من آلهة هوميروس Homer وهيزيود Hesiod. الله ككينونة خالصة أو كمال مجرد، واحد پارمنيديس، لم يكن بمستطيع لا أن 'يستحضر'

(١) أدرك غرابة ونقل هذا اللفظ، لكنني أعتقد أننا نحتاجه.

(٢) أستخدم هنا عبارات فاتحة إنجيل يوحنا، وكان يوحنا بالطبع مدينا بفكرة الـ لوجوس لسابقه وعلى الأخص لـ فيلو Philo، الذي كان مدينا بدوره للفلسفة الأفلاطونية والرواقية وربما لـ هيراكليطوس. وكى لا يحمل القارئ استعارتي لعبارة إنجيل يوحنا أكثر مما تحتمل، أقتبس من أفلاطون: قراءة جديدة عبارة أوردها في سياق مماثل: 'إذا وجدنا في هذا صدق لثالوث اللاهوت المسيحي، فليس ذلك لأني أضفى مسحة مسيحية على فكر أفلاطون بل لأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا من النكاه بحيث أنركوا ما في الرؤية الأفلاطونية من خصب وثرأء'.

نار هيراكليتوس التي لا تثبت على حال، ولا أن 'يصرفها'. إله أرسطو يأنف أن يكون له شأن بعالمنا الوضع. كان يجب أن يكون الله هو الـ لوجوس، وأن يكون الـ لوجوس هو الله. لكن هذا لم يكن كافيا. كان يجب أن يكون الـ لوجوس مع الله. لكي يكون الله إلها خلافا كان يجب أن يكون له أكثر من بُعد واحد. وإن يكن الله هو الحب إلى جانب كونه الـ لوجوس، يكن عندنا كل ما نحتاجه في إله يصلح لحياة فلسفية.

(٨)

كان الله الأب كينونة مطلقة، لكنه كان بغير حياة. فكره الذي بلا حدود، مفكراً ذاته (مثل إله أرسطو)، كان يفكر في لا شيء، وكان لا شيء. الـ لوجوس خلق صوراً، وإذ خلق صوراً خلق الحقيقة. لكنه إذ خلق الحقيقة خلق أيضاً الوجود، وإذ خلق الوجود خلق الزوال والموت. ولذا الـ لوجوس الحقيقة المحدودة والعارض والمتحول ومنح كينونة الأب التي كانت بلا حياة، منحها التحقق في وجود يحيا ويموت.

(٩)

غاية العالم أن يكون. الكمال هو الأساس والأصل والبداية لكل شيء. غاية الصيرورة لا يمكن أن تكون شيئا يعلو على أصل كل كينونة. غرض الإبداع هو توكيد الحقيقة دواما.

(١٠)

ما هو حيّ وعاقل هو تلقائي وهو كلّ. ما تعوزه التلقائية والكلية لا يمكن أن يكون له إلا وجود تابع dependent ومستمدّ derivative. كل الموجودات تشارك

فى الحياة والعقل إذ تكون فى كُلِّ (فى كينونة كلية). لكن إله سبينوزا وحده بالطبع
حى حقًا وعاقلاً حقًا. جوهر سبينوزا وحده هو كُلُّ وتلقائى وكائن.

(١١)

الصيرورة هى تجسيد الحقيقة فى واقع. لكن كل واقع هو بالضرورة زائل.
لذا فإن تجسيد الحقيقة فى واقع لا بد أن يكون صيرورة دائمة. هذا التجسيد الدائم
للحقيقة فى الواقع هو الحياة. العالم حى. لم يكن من الممكن أن يكون لا إليها خاملاً
يشهد فى خواء كينونته الخاوية، ولا تياراً من حالات متتابعة بلا عقل ولا حس؛
لا محرك أرسطو اللامتحرك ولا طبيعة ديموكريتيوس Democritus. كل صور
الحياة، كل مراتب الحياة - الحيوانية، الذهنية، الروحية - هى تجسيد متواصل
للحقيقة، للصورة، فى واقع متلاش.

(١٢)

دواما ينسج الله وينقض خيوط العالم، محاولاً أن يحقق اتساقاً تاماً ووحدة
متكاملة تامة. لكن بؤراً استقلال نسبى تظل تظهر فى عناد.

(١٣)

الطبيعة لعبة شدّ حبل متواصلة بين الدافع نحو التوحد integration والدافع
نحو التفرد individuation. لو انتصر أولهما لانتبهنا إلى واحد بارمنيديس؛ ولو
انتصر الآخر لانتبهنا إلى لانهائية ذرات ديموكريتيوس Democritus الأولية.

(١٤)

العقل الفاعل الخلاق إرادة؛ الإرادة غائية purposive في جوهرها؛ الغائية purposiveness حبّ.

(١٥)

قناعتي النهائية - قلّ إيماني إن شئت - أن الأبعاد القصوى لل حقيقة هي الفاعلية العقلية، التكامل، الإبداع. وإذ أن الإبداعية العاقلة غائية، يمكن عن حقّ أن نسمّيها ال حبّ. بعبارة أخرى، يمكننا أن نقول إن الحقيقة القصوى هي ال حبّ.

(١٦)

الزمان وهم، هكذا يقول الحكماء: نسلم بهذا. التتوّع لاهقيى: أحسن من قال هذا. التغيّر خداع: صدق القول. لكن الزمان والتتوّع والتغيّر في صحبتنا دوما. علينا أن نفسرّها. وقد نحاول أن ننكرها. لكن لا بدّ أن يحتضن الأزلّى، الحقيقي، اللامتغيّر هذه السلسلة الضالّة، وإلا فلن يكون ذلك الأزلّ هو الأزلّ الذي نطلبه؛ لن يكون الأزلّ الذي نتوق إليه: لن يكون الأزلّ الذي نحن فيه لحظات شاردة، أحداث زائلة.

(١٧)

ال حقيقة هي ال فعل. ال فعل لا يحتويه الزمن بل يحتوي الزمن. صورة الفعل الأزلّ. الصيرورة becoming هي تحقّق صورة الفعل في واقع:

الواحد يلد المتعدد؛ التنوع ينبعث من الوحدة. النشوء generation هو تحقق الأزل في الزمن. اللحظة هي الأزل في واقع.

(١٨)

المعقولة، الأزل، الحقيقة، التكامل: هذه أبعاد للفعل. لكن المعقول لا يكون واقعا إلا في صورة فكرية، والصورة الفكرية نسبية، زائلة. ولذا فإن العقل الفاعل يجب أن يتسامى دائما على واقعته. الأزل يتحقق في الزمنى ويتسامى على الزمنى: الحقيقة تظهر في الوجود وتتسامى على الوجود: الوحدة المتكاملة تتحقق في التنوع وتتسامى على التنوع.

(١٩)

يقول شوبنهاور Schopenhauer: كل ضرورة مشروطة conditioned. أنا أقول: كل معقولة تتطوى على بنية فكرية. لكن أساس كل ضرورة يتسامى على كل الشروط conditions. الفاعلية العقلية الخلاقة تتسامى على كل بنية فكرية.

(٢٠)

المقولة 'أ هي ب وليست ب' تكون معقولة فقط إذا أخذت 'أ' باعتبارها كائنة في أمكنة مختلفة أو أزمنة مختلفة. المكان والزمان هما منبع النفس، اللاكينية. المكان-الزمان هو رَحِم كل توالد — كل صيرورة، كل تغير، كل تناقض. الإله بذاته هو الله الذى لم يلد ولم يولد؛ فى المكان والزمان هو براهما Brahma الذى ينبج الـ مايا maya.

(٢١)

غاية فعل الخلق ملء فراغ الكينونة بالوجود: ملء فراغ الأزل بالزمن. الأزل يلد الزمن ليحظى بتجربة حقيقة ذاته. الله هو شكسبير Shakespeare يخلق عوالم عديدة ويعمرها ليحارب سام وعي ذاتي خاوٍ. ذاك بالطبع إله خلقناه على صورتنا. ولكن، هل ثمة إله لنا أبداً لم يُصنع على صورتنا وكمثالنا؟

(٢٢)

كل خلق هو خلق لوجود زائل transient. المبدع، سواء كان إلهاً أم إنساناً، لا يمكن أن يأتي بشيء إلى الوجود إلا بتجسيد كينونة المبدع الذاتية زمانياً ومكانياً في تعبير متلائم للحقيقة.

(٢٣)

كل تغير، كل صيرورة، تفترض مسبقاً التباين diversity. يمكننا أن نقول إن التباين يولد الصيرورة بمثل ما يمكننا أن نقول إن الصيرورة تولد التباين. الزمن يلد الجزئي بمثل ما يلد الزمن الجزئي. تكامل الواحد المتكامل wholeness يتسامى على الزمن. إلى مدى ما نكون كلاً متكاملًا، بأى قدر وعلى أى وجه من الوجوه، نتسامى على الزمن ونشارك في الأزل.

(٢٤)

أقول إن التفكير خلاق، وإن مفاهيمنا بكاملها من خلقنا. هذا لا يعنى أنها أهواء عارضة وأنها محض أهوام. التفكير خلاق بمثل ما أن كل نشوء genesis

خلاق. لكن، مثل كل وجود، هو يأتي من رَجْم الحقيقة، هو يصدر من اشتراطات الحقيقة، من الأبعاد الأصلية للكينونة. هكذا، بينما كل فكر هو أسطوري، إلا أنه مع ذلك يمثل الحقيقة. إنه تعبير خلاق عن الحقيقة. تمثيل الحقيقة على المستوى الفكري ليس إلا مثالا من التجسد الدائم للحقيقة في واقع أكوان زائلة.

(٢٥)

حتى مبادئ الأخلاق تتورثها النسبية، لأنها لا يمكن إلا أن تكون محدّدة، وبالتالي تجسيدا في واقع محدود، لكمال الكينونة الخلاقة.

(٢٦)

مبادئ الوحدة المتكاملة، التسامي، الإبداع، تومئ إلى الحقيقة، الأزل، الكمال؛ لكنها تدين بقيمتها كمفاهيم فلسفية لنبذها لكل خصوصية particularity في المحتوى، لطبيعتها المتلاشية جوهريًا، إذا جاز هذا التعبير.

(٢٧)

الحياة، خاصة الحياة العاقلة، هي أقرب الموجودات لأن تكون صورة خالصة، وبالتالي هي أكثر الموجودات قربا من الأزل. إن لها بالتأكيد وجودا محدودا محدّدا، وعلى هذا فهي مجسّدة، وليست حرة تماما. لكن محتواها شرود؛ ليس لها دوام إلا إلى مدى ما تعبّر عن نسق الحياة (نسق العقل)، عن صورة الحياة (صورة العقل)، في كيان فرد حي (عاقل). إن أردنا الدقة، فهذا بالطبع يصدق على كل الموجودات؛ لكن في حالة الأشياء غير الحية فإننا لا نتيّن الحق بهذا الوضوح.

(٢٨)

القصيدة (أو أى عمل فنى فى الواقع) هى مخطط عام universal، هى إمكانية. واقعها ينحصر فى الكلمات الموضوعية، سواء كانت مكتوبة، أو مسجلة سمعياً، أو محفوظة فى ذاكرة. مع كل تلاوة، حتى مع كل تلاوة جديدة من نفس الشخص؛ حتى مع كل تلاوة جديدة من الشاعر نفسه، لا نكون بإزاء إعادة أو تكرار لقصيدة لها وجود موضوعى، وإنما بإزاء قصيدة جديدة، تحقيق جديد أصيل للنسق العام الذى يبقيه فى عالم الواقع الجسد الواهى من الكلمات المكتوبة أو المسجلة أو المحفوظة؛ نكون بإزاء ولید تنجبه القصيدة العامة universal: ولید حى له روحه الذاتية، له شخصيته الذاتية، حتى وإن تكن حياته شرد؛ فلا شىء يحيا، لا شىء له واقعية، إلا ما هو زائل. الحقيقى يمنح الحياة لكنه لا يحيا؛ الأزلى هو نبع الوجود لكنه لا يوجد؛ المعقول لا يتجسد أبداً لكنه دوماً يلد التجسّدات.

(٢٩)

‘الظواهر’ هى كل ما نعرفه من الوقائع actualities. إنها لا تخفى الحقيقة ولا تزيف الحقيقة. إنها المحتوى الوحيد للحقيقة. يجوز لنا فحسب أن نتحدّث عنها بوصفها وهما من حيث أن حقيقتها جزئية ونسبية: كينونتها يلزمها أن تتحقّق فى وحدة متكاملة تتسامى على وجودها المحدّد.

(٣٠)

لقد قلتُ إن إلها مطلق البساطة لا يفعل شيئاً، لا يصدر عنه شىء، لا يفستر شيئاً. إنه لا يكون إلا نفيًا مطلقاً. هكذا، بمعنى ما، يمكننا أن نقول إن الله لا بدّ أن

يكون شخصا **person**. لكن شخصانية **personality** الله لا تستلزم تعالى^(١) **transcendence** الله. هكذا فإنه يكون أقلّ مدعاة للخطأ أن نقول إن العالم شخص أو إن الـ حقيقة شخص. لكن هذا يُعَيِّن الحق الذي أردنا بدءاً أن نعبر عنه. فإن غرضي لم يكن تأكيد الطبيعة المركبة **complexity** للموجود، فهذا شيء واضح، إنما أردت تأكيد الطبيعة المركبة لشروط الحقيقة، للحقيقة الأزلية.

(٣١)

إنني بالطبع تحدثت مرارا من قبل عن تسامي **transcendence** الحقيقة وتسامي الكل المتكامل، وقصدت بهذا أن للكل حقيقة فوق وبالإضافة لمجموع واقعه؛ أن وحدته المتكاملة لها حقيقة تتجاوز محتواه الكلي. هذه الفكرة محورية في فلسفتي ولست أجد كلمة أخرى للتعبير عنها. وإنني مرارا أيضا أنكرت 'تسامي' (= تعالى) الله، وقصدت بهذا أن أرفض عقيدة 'التسامي' (= تعالى) بمدلولها الثيولوجي المعتاد، التي تستتبع أن الله له وجود منفصل عن وجود العالم أو أنه بطريقة ما يقف خارج العالم ككل. هذا يفسر أيضا ترددي في التحدث عن شخصانية الله؛ مع أن الله، كفاعلية عقلية خالقة، لا بد أن نراه، بمعنى ما، كشخص.

(٣٢)

المفارقة القصوى للأخلاق: الإرادة الخيرة يجب دائما أن تهدف لما وراء ذاتها، إلا أنها لا يمكن أن يكون لها غاية فيما وراء ذاتها؛ وهذا سرّ إبداعيتها.

(١) أترجم **transcendence** في مدلولها الثيولوجي بـ تعالى، أما في معناها الخاصّ عندي (انظر الفقرة التالية)، وهو أقرب لمعنى الكلمة عند كانت **Kant**، فأترجمها بـ التسامي.

(٣٣)

الشخص الخير لا يمكن أن يكون خيراً في نفسه فحسب؛ يلزمه أن يكون ناشراً للخير، خالفاً. الخير في ذات طبيعته خلاق. الخير امتلاء وفيض.

(٣٤)

يضيف العقل صورة على مُعطائية التجربة، وبهذا يخلق حقيقة الذاتية. ولكن ليس هذا مجرد مثال لما يجري في العالم عامة؟ تأتي الأشياء إلى الكينونة إذ تتخذ صورة. ألا يجوز إذن أن نقول إن الله يخلق إذ يشكّل العالم - الذي هو بُعد الله المعطى - في صورة، مؤكداً بذلك حقيقة وأتيا إلى الكينونة بوجوده في نفس الفعل؟

(٣٥)

في منتهى الأمر، الـ حقيقة هي الفعل. حيثما يكون فعل فهناك غاية. حيثما هناك غاية فهناك حب. هكذا، في منتهى الأمر، الـ حقيقة هي الـ حب.

(٣٦)

ليس في العالم ما هو حقيقي غير الفاعلية الخلاقة. العقل الفاعل هو الموطن الوحيد للفاعلية الخلاقة. العقل الفاعل هو الأساس وهو المنبع لكل الحقيقة.

(٣٧)

في التحليل النهائي، فإن أكمل حقيقة - في الواقع، الحقيقة الوحيدة التي نعرفها - هي فعل - فعل تأكيد، عاقل وخلاق: فعل حب. كل ما عدا ذلك هو ثانوي وعابر ومترع باللاحقيقة.

(٣٨)

الـ حقيقة هي الـ أزل الـ خلاق. الـ حقيقة هي الـ فاعلية الـ عقلية:
الـ فاعلية الـ عقلية هي تأكيد خلاق، هي الـ حُبّ. الـ حقيقة هي الـ فعل: الـ
فعل بهجة وجمال. إن قال القارئ: هذا شعر، سأقول: شكرا لك. لكنه إن قال: هذا
محض شعر، سأقول: كلا؛ هذا قول حقّ بحرّفته؛ هذه أسطورة فلسفية.

الفصل الثانى

أبعاد الحقيقة

(١)

"هل نقول إن العدل نفسه كائن أو لا كائن؟" هكذا يسأل سقراط فى الـ فايدون. موضوعات الحسّ ليست 'كائنة' بهذا المعنى لأنه لا دوام لها. العدل، الجمال، الخير هذه المفاهيم 'كائنة' لأن لها دواما، وهى لها دوام لأن لها صورة. الصورة، الوحدة الفكرية المتكاملة، المعقولة، هى ما يضيفى الحقيقة على الموجودات. المعقول هو الحقيقي، هو نبع الحقيقة. لكن المعقول يفتقر للوجود. لا يمكننا تصوّر المعقول إلا كائنا فى ارتباط مع المحدّد، المحدود، الزائل. الكينونة كلّ متكامل أبعاده الحقيقة والوجود؛ المعقولة والمُعْطائية؛ الأزل واللحظة.

(٢)

الـ حقيقة هى الأزل. فى منتهى الأمر، بغير الأزل، كل وجود، كل محدود، كل صيرورة، كل كيان معيّن، لا يُعقل^(١). والأزل لا بدّ أن يكون خلافا، لأن تجسّد الزائل دوما هو وحده واقع كينونته. الله يلزمه أن يخلق كى يوجد، ووجوده يجب أن يتلاشى دوما فى الأزل لينال الحقيقة.

(٣)

الكون المتسق cosmos يعطى معنى ودلالة وقيمة لمكوناته. حقّا، أن يكون لشيء معنى، أن يشارك فى صورة للكمال، هو أن يكون، أن تكون له حقيقة،

(١) الأزل يتسامى على الزمن، يحتوى الزمن ولا يحتويه الزمن. فى الزمن كل شيء يتلاشى؛ بغير المتسامى على الزمن لا شيء يكون.

التي هي غير الوجود وضدّ الوجود. الوجود نفسى. الوجود زوال transience. الوجود يولد من اللاكينية.

(٤)

الواقع، المعين، كى تكون له حقيقة، يلزمه أن يتسامى على وجوده، بينما الكينونة المتسامية (الحقيقة) لا تكون واقعا إلا فى وجود زائل. الحقيقة (الماهية essence) والوجود بُعدان للـ حقيقة. العالم كما نعرفه، إلى مدى ما هو محدود وزائل هو موجود، وإلى مدى ما له حقيقة، يلزمه أن يتسامى على وجوده فى كينونة أزلية. عالم من الوجود الصرّف لا يمكن أن يكون له أى دوام أو أى ترابط أو أى معنى. عالم من كمال خالص، كينونة خالصة، لا يمكن أن يحتضن التّوَع والتغيّر، وهذان، مهما قلنا عما فيهما من وهم وزوال، يجابهانا بحضورهما الذى لا يمكن إنكاره، بواقعهما الذى لا يمكن محوه. العالم على ما هو عليه، سواء كان وهما أو لم يكن وهما، يفرض علينا أن الـ حقيقة فى منتهى الأمر لا يمكن أن تكون بسيطة. إلا أن الفلاسفة الذين كشفوا زيف الوجود - حتى وإن كانوا قد اشتدوا فى إساءتهم لعالم الواقع - قد منحونا أعظم جوانب تراثنا قيمة: فكرة تلك الحقيقة المتسامية الأزلية التى هى وحدها ما يضى على عالم الواقع معنى وقيمة.

(٥)

العمل الفنّى - السيمفونية، القصيدة، المسرحية - ليس له واقع إلا فى لحظاته المتتالية، وتلك اللحظات لا يكون لها معنى، ولا مغزى، ولا حقيقة، إلا بأن تتلاشى فى تحقيق الكلّ. الحياة ذات القيمة والمغزى لها واقعها فى حالات وأحوال وأفعال عابرة، ولها حقيقتها إلى مدى كون تلك اللحظات العابرة تحقيقا لأغراض ومثّل ومفاهيم تشكّل شخصية متكاملة.

(٦)

الكلّ ظواهر والكلّ حقيقة. كل الظواهر تكفلها الحقيقة وكل حقيقة توجد فى واقع عابر ونسبى. التمييز بين الظواهر والحقيقة له صلاحية للعقل الإنسانى المحدود فقط.

(٧)

حين أوضع فى وضع تكون فيه الموجودات الأخرى بالنسبة لى خارجية وجزئية، أحيا فى مجال الظواهر. حين أستوعب الموجودات الأخرى فى كلّ موحد يضيف عليها وحدة متكاملة، أحيا فى مجال الحقيقة. الحيز الذى يعتبره المثاليون حيزاً للظواهر ليس إلا الحيز الذى تعودنا أن نتعامل فيه مع الأشياء على مستوى الظواهر. لكن لا شىء هو محض ظاهر. المحسوسات، الأشياء المحدودة التى تكتنفها وتتخللها عوارض الزمان والمكان، المشاعر العابرة، الحماقات والأباطيل، التى تكون فى حياتنا اليومية محض ظواهر، هى مع ذلك فى عيني الفنان وفى ذهن الشاعر المنقذ من صميم الحقيقة.

(٨)

إننى مع برادلى تماماً^(١). لكن بعد أن نكون قد وسمنا كل ما هو متغير، كل ما هو محدود، كل ما هو نسبى كظواهر، فإننا لا نستطيع أن نكنس كل ذلك إلى

(١) ف. هـ. برادلى (1846-1924) F. H. Bradley خاصة فى (1893) Appearance and Reality الذى قرأته فى صباى.

الفناء الخلفي لبیت الـ حقيقة. علينا أن نطلب خلاصه في الحقيقة، أن نُظهر أنه سليل شرعى للـ حقيقة. الظواهر قد تكون الابن الضال للـ حقيقة، لكن حين يثوب الابن إلى نفسه، ويعود إلى أبيه فيقول، "يا أبى، أخطأت إلى السماء وقدأمك، ولست مستحقاً بعد أن أدعى لك ابناً"، يعلن الأب فى فرح، "هذا ابنى، كان ميتاً فعاش، وكان ضالاً فوجد"^(١).

(٩)

العالم مسيرة تحول مستدامة، من خلالها تتال الحقيقة وجوداً فى الزمن وينال الوجود حقيقة فى الأزل.

(١٠)

بالطبع، الفاعلية العقلية الخلاقة غائية purposive، بمعنى أن فعل الخلق هو إرادة توكيد حقيقتها فى واقع وخلاص^(٢) redemption واقعها فى حقيقة. بهذا المعنى أتحدث عن الغاية purposiveness كبعد أصيل فى الـ حقيقة.

(١١)

فى فكرة الإبداع نحقق وحدة وتناغم الروح والمادة، الكينونة والضرورة، الزمن والأزل.

(١) إنجيل لوقا، ١٥: ٢١، ٢٤.

(٢) مرة أخرى أستعير اللفظ من تراث الثيولوجيا المسيحية، وأرجو أن يحمل كل ما له من إحياء وأصداء فى ذلك التراث، ففى ذلك إضافة لتراثنا الثقافى.

(١٢)

الأزل eternity عندى يجب تمييزه عن أزليات *eternals* وإيتيهد Whitehead (وسنتيانا Santayana). الأزل عندى هو الوحدة المتكاملة التامة للفعل، التى هى حقيقة الفعل، وتسامى الفعل. الأزليات *eternals* عند وإيتيهد مخلوقات. يصح أن نقول عنها إنها تعلق على الزمن *supra-temporal* إذ أنها ليست موجودات، وبالتالي ليست فى الزمن، إلا أنها بازغة *emergent* وبالتالي هى وليدة الزمن.

(١٣)

علينا أن نميز بين اللازمى *timeless* والأزلى. قوانين العلم ومقولات الصدق الرياضية لازمنية. القيم الأخلاقية ومبادئ الفلسفة أزلية؛ إنها لا تقف بمعزل عن الزمن مثل مقولات الصدق اللازمى فى الرياضيات والمنطق؛ ففى القيم الأخلاقية والمبادئ الفلسفية يكون للزمنى حقيقة. ليس لها وجود فى عزلة عن الزمنى وصياغاتها المحددة تعتورها نسبية وتحول الزمنى؛ لكن بدونها لا يمكن أن يكون لشيء من الموجودات نصيب فى الحقيقة — حقاً، بدون الأزلى، لا شيء يوجد، لأن الموجود المعين زائل فى صميمه (هيراكليتوس Heraclitus) ولا كينونة له إلا كينونة الواقع الشروء للحقيقة الأزلية.

(١٤)

كل الكائنات العضوية organisms تعيش ليس في الزمن فحسب بل أيضا في الديمومة^(١) duration. يعيش الإنسان ليس في الزمن فحسب وليس في الديمومة فحسب بل في الأزل أيضا. كل فعل أخلاقي لحظة من الأزل؛ كل فعل خلاق لحظة من الأزل.

(١٥)

الكائن العاقل قد يحيا في الأزل، وإن يكن على نحو عابر. لكن لا يمكن لكائن محدود، وبالتالي لا يمكن لروح، ولا لصورة حياة لها تفرد individuality أو طبيعة خاصة على أى نحو، أن تعيش 'أزليا' (دواما). حقا، لا يمكن لكائن محدود أن يعيش لأى امتداد من الزمن إلا بأن يصير غير ذاته على الدوام: فالزمن ليس إلا سفينة الصيرورة؛ ولا يمكن لكائن محدود أن يعيش خارج الزمن إلا بأن (ها نحن بدأنا بالفعل نتورط في حبال التناقضات) يتسامى، بأن ينفى محدوديته وبالتالي يحو صفته ككائن محدود، يلاشى طبيعته المميزة. فأن يوجد يعنى أن يكون زائلا وأن يكون يعنى أن يتسامى على الوجود.

(١) نحتاج أن نميز تماما بين الزمن time والديمومة duration والأزل eternity. ليست هذه درجات متفاوتة من نفس الشيء بل ثلاثة مفاهيم متباينة تماما. وأفضل من ميز الديمومة عن الزمن بين الفلاسفة برجمون Bergson، يليه وايتهد Whitehead. وقد شرعت في وقت ما في إعداد مقال طويل في الموضوع، وقطعت فيه شوطا بعيدا، لكنى فقتته في حادث كمبيوتر سخيف. ولعل أعود إليه إذا أمهلنى الزمن.

(١٦)

وظيفة الصورة (الشكل) في كل فن إضفاء الوحدة على المادة التي يعالجها الفنان. قد يكون هذا قولاً مبتدلاً، لكننا يمكن أن نراه كتمثيل لمبدأ أعمق. الفنان يؤكد وحدته الذاتية المتكاملة بأن يعيد صياغة شواش chaos الوجود المعطى في تناسق cosmos الحقيقة المعقولة. كان أفلاطون أكثر حكمة مما خيل لنا حين لم يجعل الـ ديميورجوس Demiurge, dêmiourgos (صانع الكون) خالقاً من عدم بل مُشكِّلاً لمادة معطاة. لم يكن الله ليستطيع أن يخلق الوجود، ففي تلك الحالة ما كان يمكن أن يكون لله وجود أصلاً. وجود الله كان معطى. كان وجوده البُعد اللاعقلاني فيه. كان عليه أن يخلق الحقيقة من وجوده بأن يجعل وجوده محدداً وبالتالي معقولاً، فالمعقول وحده هو الحقيقي. مجرد الوجود المعطى هو هناك لكنه ليس حقيقياً، إنه لاحقى لأنه لامعقول. يلزمه أن ينال حقيقته بأن يخضع للفاعلية العقلية، بينما الحقيقي، لكي يوجد، عليه أن يخضع للاعقلانية الواقع العَرَضى. هكذا، إذا كان منبع كل حقيقة هو عقل الله (فاعلية الله العقلية)، فوجود الله هو نفس الحقيقة وهو منبع كل وهم وكل تحول. (إننى تحدثت هنا عن 'وجود الله'، وهى عبارة كنت فى سياقات أخرى أعتبرها ميتافيزيقياً صارخة البطلان. لكن المفارقة paradox هى الثمن الذى الذى تقتضيه الآلهة من عقل محدود يتجاسر على أن يعبر عن المطلق.)

(١٧)

الصورة form هى ما يضيف الحقيقة على الوجود: فى الصورة المعقولة فقط يكتسى الواقع بالحقيقة. هذا هو الحق الذى قال به أفلاطون. لكن أفلاطون، فى

حرصه على أن يؤكد أسبقية الصورة، يسمح للغته - أحياناً ربّما أيضاً لفكره - أن يقع في إيهام مربك. الكينونة (الحقيقة) كُبعد لل حقيقة^١ هي ضدّ الوجود. فإذا قلنا إن الصورة تعطي الحقيقة للموجودات، عندئذ لا ينبغي أن نقول إن الصورة لها وجود في انفصال عن الموجودات المحدودة الزائلة.^٢ الصورة في ذات طبيعتها لها حقيقة، يتحقّق فيها الأزل، لكن لا يمكن أن يكون لها وجود إلا في الموجودات الزائلة، لأن هذه هي طبيعة الوجود. سنتيانا Santayana هو أحسن من عبّر عن هذا. الكينونة المعقولة أزليّة، لكنّ ليس لها وجود إلا في المعطى المحدّد المتمثّل في الواقع الزمني.

(١٨)

الصور ليس لها وجود، لكن الموجودات ليس لها حقيقة بدون الصور. الموجودات لاهقيّة، لكن الصور ليس لها واقع، ليس لها حضور، إلا في الموجودات. الكيانات entities الرياضية لاموجودة، لكن الرياضى يجدها متحقّقة في كل وجود. كان فيثاغورس Pythagoras يتنبأ صدقاً حين قال - أيّا كانت الصيغة التي استخدمها في القول - إن الصور الرياضية هي الخامة الأصلية للأشياء، إذ أنه يمكن أن يقال حقاً إن الصور هي المنبع لكلّ الأشياء. وايتهد Whitehead أيضاً يقول بمثل هذا.

(١) نحتاج التمييز بين الحقيقة المعقولة (التي هي أحد أبعاد الحقيقة المطلقة، في تضادّ مع الوجود المعطى اللامعقول) وهذه الحقيقة المطلقة.

(٢) انظر "On What Is Real: An Answer to Quine's 'On What There Is'" في The Sphinx and the Phoenix.

(١٩)

يفصل العقل الـ 'ماذا' من الكل المتكامل للحَدَث ويعطيه 'أزليّة' (فوق-زمنية supra-temporality): أزل سنتاينا، أزليّات وإتهيد. لكن العقل إذ يكسو الـ 'هذا' بـ 'ماذا' يعطيه حقيقة المعقولة وبهذا يعطيه نصيبا في أزل الكينونة الحقّة، الأزل الذي لا يذوقه المحدود إلا بالخضوع لزوال الوجود. تشارك الصورة في الكينونة بكونها مبدأ محدّذا. لحظة أن تتجسّد في وجود، تخضع لتلاشي كل ما هو محدّد، كل واقع محدود.

(٢٠)

لا مغزى لأن نقول عن شيء ما ببساطة إنه كائن أو غير كائن.^١ لكى يكون للقول مغزى علينا أن نقرّر أن شيئا ما هو كذا (ننسب له 'ماذا' معيّنة) أو أنه ليس كذا. الوجود واللاوجود يتعلّقان بالمحدود. الكينونة المطلقة تخصّ شروط (مبادئ) وجود الموجودات، أبعاد الـ حقيقة. (حيث يجوز أن نقول 'س يكون' 'x is' أو 'س لا يكون' ^(٢) 'x is not'، فهذه مجرد صيغة اختزالية لتوكيد أو نفي وجود 'س' في منظومة معيّنة من العلاقات، في كون معيّن.)

(٢١)

الاختلاف ينطوى على لاكينونة. المحدّد هو، جوهرية، نسبى. من هنا يحقّ للفيلسوف أن يسأل: كيف يمكن للمحدود أن يكون؟

(١) هذا لبّ نفي كانت لأن يكون الوجود محمولا predicate والذي أسس عليه تنفيذ الخبّة الأونطولوجية.

(٢) هذه صياغة واردة اصطلاحا في اللغة الإنجليزية، أما في العربية فهي مستبعدة.

(٢٢)

العدم nothingness أحد أبعاد الحقيقة إذ أنه شرط لكل وجود محدود.
كل تحديد ينطوي على نفى.

(٢٣)

كل ما هو معين، كل ما هو محدود، كل ما هو محدّد على أى نحو، كل
'هذا' وكل 'ماذا'، هو زائل، هو لا شيء غير فقاعة صابون ما تلبث أن تتفجر
وتختفى. إلا أنه فى ذات زواله، فى وجوده اللحظى، فإنه يحقّق الأزل. فالأزل ليس
امتدادا لانتهاء من الزمن. الأزل هو التسامى على الخصوصية والمحدودية
والتحديد فى كمال الكينونة. الوجود فى صميم طبيعته متّلاشٍ، وفى تلاشيه يعبّر
إلى الحقيقة، يحقّق الأزل.

(٢٤)

الكلمات هى جسم الفكر. يتشكّل الفكر فى كلمات، فى أنساق محدّدة ترسمها
الكلمات. بالطبع، يمكن للفكر أيضا أن يتشكّل فى أنساق تُرسم برموز أخرى:
الكلمات هى أكثر أنواع الرموز شيوعا فحسب. لكن ليس هناك فكر فى انفصال
عن وسيلة التعبير عن الفكر. بعبارة أخرى، الفكر تكييف لمادة معقولة: المبدأ
الفاعل والمحتوى لا ينفصلان.

(٢٥)

الحياة، لكل كائن حى، غاية فى ذاتها. لكن الحياة ليست شيئا مجردا. فكل
حياة فردية تتحقّق فى صورة معيّنة، فى طبيعة لها خصوصيتها؛ وتؤكد تلك

الطبيعة الخاصة يصبح هو الغاية المباشرة للفرد. يموت الوحش ليس فحسب دفاعا عن حقّه في كسب وليفه ولكن أيضا لتوكيد حقّه في ممارسة أسلوب الحياة المتوافق مع طبيعته. يموت الإنسان من أجل فكرة، من أجل مثال، من أجل قضية يجد فيها تحقيقا لطبيعته؛ تعطيه كماله الخاص. مثل هذا الموت هو توكيد، هو إتمام إيجابى، لكنونة الفرد الحقّة، بمثل ما وبقدر ما يكون الموت الطبيعى إتماما واستيفاء لمسيرة حياة عادية.

(٢٦)

هل العقل موجود؟ كلا؛ العقل هو ذاك الذى فيه يحدث الوجود. أن يوجد
يعنى أن يحدث فى العقل. هل الوجود حقيقى؟ كلا؛ الوجود هو ذاك الذى فيه تظهر
الحقيقة ظهورا زائلا. أن يكون حقيقيا يعنى أن يتسامى على الوجود.

(٢٧)

يقع شوبنهاور Schopenhauer فى خطأ يعيب فلسفته عيبا خطيرا إذ يعتبر
العقل والإرادة مبدئين منفصلين ومتضادين. كان عليه أن يعرف الحقيقة من
سبينوزا Spinoza.

(٢٨)

بدون عمومية المفاهيم يبقى محتوى التجربة المعطى بدون معنى ومنافيا
لفهمنا. بدون عينية concreteness وتفرد ومباشرة immediacy المعين يكون الفكر
عالم أشباح بلا جوهر، تسكنه ظلال منعدمة القيمة. إله أرسطو الذى لا مضمون

لفكره غير رتابة تفكيره جدير به أن يتبع ما أوعز به نيتشة فيموت. وحدها الحقيقة التي تداوم بلا انتهاء تحويل واقعها إلى حقيقة فكرية، وتحويل حقيقتها الفكرية إلى واقع معين زائل، ليا مبرر لمدائمة الحياة. على المستوى الإنساني، هذه الاعتبار ذاتها تقودنا لأن ندرك أن الفلسفة والفن هما جناحان ضروريان للثقافة.

(٢٩)

كل زوال transience يفترض مسبقاً مبدأ التسامي transcendence. بغير هذا تبقى كل لحظة وجود حيث هي، كما هي، مطلقة، وحيدة، لا تموت، لكن في لاموتها هي ميتة موتاً مطلقاً.

(٣٠)

الجوهر substance إما أن نعني به كل الحقيقة، ذاك الذي وحده يحوى في ذاته سبب وجوده؛ وإما أن نعني الشيء المفرد، الموضوع (المسند إليه) في منطق أرسطو. الشيء المفرد هو واقع، هو الـ 'هذا'، الوجود العابر المعين المحدود لحقيقة ذاته؛ فهو لا يمكن أن يكون حقيقة شيء آخر: بمصطلح أرسطو هو لا يمكن أن يكون مسنداً لمسند إليه آخر.

(٣١)

اعتبر سارتر Sartre الكائن - في - ذاته Being-in-itself سابقاً على الكائن - لذاته Being-for-itself، لا لشيء إلا أنه عادل الكائن - لذاته - بالعدم Nothingness. في رأيي، الكائن - في - ذاته لامعقول، وفي منتهى الأمر

لاعقلاني. وحده الكائن - لذاته معقول ويضفى المعقولية على كل الأشياء. -
 كائن - لذاته ينشئ العدم إذ يخلق المعين والمتلاشي، لكن لا ينبغي معادلته بالعدم.
 في انفصال عن العقل (أعود لمصطلحي، تاركا المصطلح المستعار الذي استخدمته
 في السطور السابقة)، كل لحظة وجود هي مطلقة، في العقل فقط تصبح لحظة
 متميزة زائلة في الامتداد المكاني-الزماني المتصل *spatio-temporal continuum*
 الذي فيه تتجسد الحقيقة في واقع وينال عالم الواقع حقيقة. سارتر يستبدل بثنائية
 الظواهر والحقيقة ثنائية المحدود واللامحدود. وعلى هذا، فبدلاً من 'نومنون'^(١)
noumenon كانت Kant الذي لا يمكن لنا أبداً أن نعرفه، فإن سارتر يعطينا
 اللامحدود الذي لا يمكن لنا أبداً أن ندركه. ثم يعود فيكمل الدائرة ليقول لنا، "هكذا
 فإن الخارج هو ضدٌ بطريقة جديدة للداخل، والكيونة-التي-لا-تظهر ضدٌ للظاهر".
 وعلى هذا فقد كان كل الضجيج والعجيج يدور حول المصطلح^(٢).

(٣٢)

الطبيعة لا تعرف الفواصل الثابتة الراسية. حيثما نقول، ها هنا ينتهي هذا
 ويبدأ ذاك، فإنما نضع حدوداً اعتباطية فحسب. وليس الأمر صدفة. فكما أن كل
 الحقيقة مبدأً واحداً، فكذلك كل الوجود امتداد متصل واحد.

(٣٣)

في استماعنا للموسيقى لا نسمع تتابعا من الأصوات، بل نكون على وعى
 مباشر بنسق نغمي عناصره متزامنة تزامناً حقاً بما يماثل تماماً تواجد عناصر

(١) هو 'الشيء في ذاته' عند كانت، لكن المفهوم له عند كانت خصوصية تبرز أن نحتفظ له بلفظ مميز.
 (٢) لكن ليس الأمر بهذه البساطة، فتؤكد سارتر لأسبقية الكائن-في-ذاته على الكائن-ذاته ينتهي بنا لأسبقية المعطى
 (= المادة) على الذات (فاعلية العقل). فمحور النزاع بين المادية والمثالية هو: أيهما الأصل، الذات أم الموضوع؟

النسق البصرى (والتي هى بدورها فى الحقيقة لا تتواجد فى تجاور ساكن بل هى متوحدة فى ديمومة). كان وايتهد Whitehead على حق تماما. فى الذاكرة، كما يعرفها وايتهد، نحيا تجربة ديمومة تتسامى على التابع الفيزيقي. بغير هذا، حتى الحديث العادى يكون مستحيلا تماما.

(٣٤)

ها أنا أستمع إلى سيرينادة موتسارت Mozart's Eine Kleine
Nachtmusik تأتيني عبر الراديو. أتساءل مع شكسبير:

هذه الموسيقى، ترى أين تكون؟ فى الهواء هى أم فى الأرض؟

(العاصفة، الفصل الأول، المشهد الثانى.)

يجيبني المهندس الإلكتروني فيحدثني عن الإشعاع المغنطيسي الكهربائي، وعن عمليات التضمين، وعن دوائر الرنين. ويحدثني الفيزيائي عن الحركة الموجية، وعن اهتزازات الجزيئات، وعن جبهات الانضغاط والتخلخل. ويحدثني الفيزيولوجي عن الأغشية الأصموعية، وعن العظيما وأعصاب قوقعة الأذن. ويحدثني البيوكيميائي عن النشاط الكهربى للمخ، وعن الدفعا العصبية، وانتقالها الميكانيكى الكهربائى. كل هذه مجردات تغتال الموسيقى، وإذا بالامراتين المختصمتين أمام سليمان^(١) لم تعودا اثنتين بل صارتا جحفا، والطفل الوليد لم يُشطر شطرين بل مُزق مَزقا آلافا مؤلفة.

هذه الموسيقى، ترى أين تكون؟ فى الهواء هى أم فى الأرض؟

(١) سفر الملوك الأول، الأصحاح الثالث، ١٦-٢٨.

الموسيقى وجه من امتداد متصل تمتد فيه كينونتي - بأدق معنى للكلمة وليس مجازاً - لتستوعب المنظومة بكاملها. أى تشظية، أى فصل لعضو من أعضاء المنظومة، يوقعنا فى تناقضات وسخافات. يتحتم أن يبقى الطفل الوليد كلاً كى يبقى حيًا. أعتقد أن هذا ما كان يعنيه وايتهد Whitehead حين أكد أن الصفات (الثانوية) تنتمى للعالم الحقيقى.

(٣٥)

كل إدراك جسدى، كل فهم، كل تفكير يمضى على طريق خلق أنساق تحقق وحدة متكاملة. كل حياة - على صعيد تطوّر الأجناس والأنواع كما على صعيد الفرد - تمضى على طريق توحيد مادة متباينة فى كلّ نسبيّ التلقائية.

(٣٦)

العالم وحدة وحدات، كلّ يضمّ وحدات كلّية متعدّدة، تتشابك وتتفاعل فى أنساق متباينة دائمة التغيّر على مستويات مختلفة. الكائن الإنسانى ليس فقط منظومة منظومات مركّبة، فيزيقية وبيولوجية وسيكولوجية، مفتوحة على كل المستويات لوحداث كلّية أكبر تضمّ الكائن الإنسانى؛ بل حتى على الصعيد السيكلوجى ذاته، هو ليس حقاً 'شخصاً' واحداً بل مجموعة من اهتمامات وعلاقات والعديد من حقول الوعي المعزولة نسبياً. هكذا، إن تكن موناتات monads لايبنتس Leibniz تصويراً ملائماً للحقيقة من حيث توكيدها على أن كل صيرورة تستلزم مراكز فاعلية لها بعض الوحدة الداخلية، إلا أننا ينبغي ألا يغيب عنا أن مراكز الفاعلية هذه ليس لها دوام ولا نهائية.

(٣٧)

بزوغ emergence الحياة باتساق النشاط اللاحيوى فى منظومة ذاتية الاحتواء نسبياً هو فعل إبداعى. بزوغ الوعى الحيوانى هو فعل إبداعى. بزوغ الحياة الأخلاقية هو فعل إبداعى. إلا أن كل واحد من هذه التحولات التطورية - وكل منها خلق بأصدق معنى للكلمة - يأتى بمركز الفاعلية المعنى لوضع أقرب من ذاك الذى هو وحده يطابق مفهومنا لل حقيقة. هذا ما ينبغى لنا أن نتوقع إذا كانت ال حقيقة أقرب للحياة والعقل والفعل الأخلاقى. فهذه الأفعال الإبداعية تأتى إلى الكينونة بموجودات جديدة، بأشكال فكرية جديدة متجسدة فى واقع زمنى وبالتالي زائل؛ لكن ما كان يمكن لها أن تأتى إلى الكينونة بأى كمال لم يكن أصلاً فى الموقف المبدئى الذى نشأت منه تلك الأفعال^(١).

(٣٨)

كل الأشياء مترابطة فى الحد الأقصى فقط. على مستويات مختلفة من الكينونة هناك مجموعات من الأشياء منظمّة فى منظومات مستقلة نسبياً. لكى نعرف أى شيء لا يلزمنا أن نعرف كل شيء مطلقاً بل أن نعرف كل شيء فى كلّ متكامل معيّن يعكس تكامل ال أزل ال خلاق. بتعبير آخر: كل الأشياء مترابطة

(١) إننى شديد الحرص على عدم الخلط بين الفلسفة والعلم، فأرجو ألا يحسب القارئ أننى أتحم نفسى فى مجال علوم الطبيعة، وأتقدم بنظرية فى التطور على غرار نظرية هربرت سبنسر Herbert Spencer مثلاً. ما أكتفه أنا مفاهيم مترابطة، كل قيمتها فى اتساقها الداخلى. المنظور الفلسفى ينشئ عالمه الخاص ولا يفقد قيمته سواء اقترب أو بعد عما يستقر عليه العلم فى شأن المعالم الخارجى. المهم ألا نخرج به من عالم المغامرة الفكرية الخالصة إلى عالم الواقع.

ترابطاً أقصى، لكنْ ليست كل الأشياء مترابطة ترابطاً مباشراً. كل الأشياء تستوعبها الحقيقة الواحدة، لكن ليست كل الأشياء محتواة في 'كون' واحد. الحقيقة تلد وحدات متكاملة wholes، أكواناً، مستقلة نسبياً الواحد عن الآخر بمثل ما نتصوره من استقلال أفراد الناس واستقلال الأجيال المختلفة من الناس عن بعضها البعض.

(٣٩)

الوحدات المتكاملة على مستويات وجودية مختلفة تنتمي لمراتب مختلفة من الحقيقة. عقلي صورة تتحقق في جسد، هو مستوى من التكامل integration بلغه جسد: هو يتأثر بجسد بطرق عديدة (أحياناً حتى إلى حد الفساد التام)، لكن، من حيث هو عقل، فهو يخضع لقوانين من مرتبة مختلفة. عقلي ينتمي لمنظومة وحدات متكاملة غير منظومة الوحدات المتكاملة التي ينتمي إليها جسد. نجمٌ ينفجر في مكان ما من الكون قد يؤثر في جسد، مهما ضؤل ذلك التأثير؛ لكنه لن يؤثر في إرادتي، لا لأن التأثير متناهى الصغر، بل لأن إرادتي تنتمي لصعيد مختلف من الحقيقة.

(٤٠)

كما أن الفكر يحدّد طبيعة حياة الشخص، الملمس الروحي لحياة الشخص، فكذلك تحدّد القوانين (الأعراف، التقاليد) طبيعة - بالأحرى ذات كينونة - أي مجتمع إنساني (وحدة سياسية، إلخ). نكون إذن بإزاء كيان عضوى حق، منظومة محتواة ذاتياً (كل متكامل) على صعيد معين من الكينونة؛ قد يكون هذا الكيان العضوى أقل استقراراً من الكيان العضوى البيولوجي، لكنه لن يكون بالضرورة،

فى طبيعة الأشياء، أقل استقراراً أو أقل ثباتاً من طبيعة أو شخصية الكائن الإنسانى الفرد. فالروح فىنا أسطورة، حسنة مثل أحسن الأساطير، ثمرة مثلها، صادقة مثلها، لكن ليس أكثر من ذلك.

(٤١)

الوجود مزيج من الكينونة واللاكينونة. كل وجود محدود وكل محدودية تتطوى على نفي. اللازمة المنطقية corollary لهذا فى محيط الطبيعة أن كل الأشياء المعينة زائلة transient؛ فى محيط النظرية، أن كل المقولات المحددة تعنورها التناقضات؛ فى المحيط العملى، أن كل نية، كل تأكيد للحياة، ينطوى على تضحية.

(٤٢)

فى الواقع المحدود الزائل فقط يمكن أن يكون للحقيقة وجود ويمكن للوجود أن يشارك فى كمال الحقيقة.

(٤٣)

الكينونة كمال. وحده ما هو كامل وما هو كل يمكن أن يكون. كل ما هو جزئى، كل ما هو نسبى، كل ما هو معين، كل ما هو على أى نحو مشروط، تعثره اللاكينونة. ما تعثره اللاكينونة ليست له كينونة رغم أنه يوجد. كل ما يوجد هو زائل، يحترق فى نار الصيرورة الدائمة حتى يكون.

من الخطأ أن نعتبر موقف پارمنیدیس Parmenides معارضا لموقف هيراکلیتوس Heraclitus. بل الأحرى أنه مكمل له. يبين هيراکلیتوس أن كل الأشياء - كل شيء نراه، نلمسه، نسمعه، كل شيء ندركه بحواسنا، وكل شيء نخبره في تجربتنا، كل شيء نعرفه موضوعيًا - كل ذلك في دفع flux متواصل وليس له دوام. يقول پارمنیدیس: إذن كل ذلك ليس له كينونة حقّة؛ ما هو دائم وكلّ مُكْتَفٍ بذاته، ذاك وحده حقيقي. لم ينكر پارمنیدیس التغيّر؛ بل قال إن ما يتغيّر غير حقيقي: علينا أن نبحث عن الحقيقة في مكان آخر. ومنذ ذاك، والفلاسفة يسعون لأن يجدوا وأن يرسموا حدود ذلك المكان الآخر.

الفصل الثالث

الإبداع

(١)

كل كينونة تؤكد. كل تأكيد فاعلية عقلية. لا يمكن لكائن أن يكون أو أن يبقى بدون فاعلية عقلية. إذا لم نرَ الحقيقة والفاعلية العقلية كشيء واحد، فلا يمكن للكينونة أن تُعقل أبداً. ما لم نرَ الفاعلية العقلية باعتبارها أساس وأصل كل كينونة فلن تكون المعقولة التي نجدها في الأشياء مفهومة، ولا العقل الذي نجده في أنفسنا.

(٢)

هناك فاعلية عقلية فينا. هذه الفاعلية العقلية هي الحقيقة الوحيدة التي لا يمكنني إنكارها أو تجاهلها. المعقولة والعقل لا يمكن أن يأتيا من أشياء لامعقولة في ذاتها. الفاعلية العقلية هي المنبع النهائي لكل الحقيقة. وهذه الفاعلية العقلية النهائية تؤكدية وخلقة. من حيث هي تأكيدية فإنها تعتز بكل كينونة، تكرم كل كينونة، تحب كل كينونة. الفاعلية العقلية الخلقة خيرة وهي مصدر كل خير وكل جمال.

(٣)

مهما أنكرنا التغير والصورورة، مهما وسماهما باعتبارهما وهما، مهما وصفناهما بأنهما غير حقيقيين، فإنهما يقيان سمتين لا سبيل لمحوهما من العالم الذي نحيا فيه وفيه نكون. سر الصورورة، مثل سر الكينونة، يتحدى التفسير. إنه سمة نهائية للحقيقة النهائية. هذه السمة النهائية أسميها مبدأ الإبداع.

(٤)

كل تغير خلق، من حيث أن كل تغير يأتي إلى الكينونة بصورة جديدة من الوجود. لا عملية التغير ولا المحتوى الذي تبدأ منه العملية يملك أيهما في ذاته أن يعطى الصورة الجديدة. الصورة الجديدة تؤكد لحقيقة الأزل الخلاق، الذي فيه وحده يكتسب كل وجود حقيقته؛ الذي فيه يتسامى كل وجود على لامعقولية واقعه المحدود.

(٥)

في كل إبداع ليس هناك خلق من العدم، وليس هناك تكوين لكيان بسيط من كيان بسيط. هناك دائما بزوغ لصورة جديدة تأتي من توحيد تكاملي لعناصر مبدئية متعدّدة. الأمر هكذا على كل مستويات الكينونة.

(٦)

لا أعرف أيّ حالة يمكن أن نقول فيها ببساطة إن 'أ' تنتج 'س' أو تُسبب 'س'. مثل هذا القول هو دائما تبسيط. متى تعمّقنا نجد أن التمثيل الأصدق لما يحدث حقاً هو أن نقول إن تجمعا من 'أ'، 'ب'، 'ج'، ...، ينتج عنه 'س'. فيروس *virus* بمعزل، أو فيروس في جسد ميت لا يُنتج المرض؛ يأتي المرض نتيجة ارتباط الفيروس بجسم حي. يبدو لي أن كل محالّ حصيف للسببية سيوافقني إلى هذا المدى. لكنني أمضي أبعد فأقول إن السببية، من هذا المنظور، هي مثال للإبداع الذي هو أساس وجوه كل صيرورة.

(٧)

المفكرون المحدثون، بعد أن جلسوا إلى نيوتن Newton في خشوع، يلومون أفلاطون (بل وكل مفكرى اليونان) لأنه يفترض أن الحركة تستلزم قوّة تسببها. (هكذا مثلاً دزموند لى Desmond Lee في مقدّمة ترجمته للـ تيمايوس والـ كريتياس.) ولكن هل الزخم غير أسطورة علمية؟ أسطورة مشروعة في مجالها، إذ أنها تنشأ من إصرار العلم، عند النظر في ظواهر الطبيعة، على أن يستبعد كل اعتبار للسببية الحقّة، السببية التى لا يمكن اختزالها إلى تتابع من الأحوال الموضوعية. إلا أنها مع ذلك أسطورة لا يمكن السماح بها على الصعيد الفلسفى. إذا كان الأقدمون قد عطلوا تطوّر العلم بإصرارهم على السعى لتفسيرات سببية، فإننا نكون مخطئين بنفس القدر إذا سلّمنا بشرعية استبعاد الاعتبارات السببية فى الفلسفة. الأقدمون حين فاتهم أن يميّزوا بين مطالب الفلسفة ومطالب العلم كان لهم بعض العذر إذ أنّ توعمى العلم والفلسفة كانا لا يزالان ملتصقين منذ ولادتهما، لكن عملية فصلهما قد أجريت منذ عدّة قرون، ولا عذر لنا فى أن نقع فى نفس الخط. إنه خاط يضرّ بالعلم وبالفلسفة كليهما.

(٨)

فعلى وليد اقتران روحى بواقع عالمى. إنه تأكيد لصورة روحى بقدر ما هو تحقيق لواقع عالمى. فعلى يكيّفه الواقع السابق لكنّ ما يحدّده (بمعنى أن يعطيه الاتجاه والصورة) هو شخصيتى. وبالمثل، على كل المستويات، الحدث يكيّفه الواقع السابق لكنه، فى صورته، تأكيد إيداعى للكُلّ الذى تتبثّق منه العمليّة الكلية.

(٩)

التركيب *synthesis* الخلاق للمفاهيم - مثل التوليف *combination* الخلاق للصور على كل المستويات - ينشئ كُلاً جديداً. لو لم يكن الحال كذلك لكانت الطبيعة كلها لا شيء غير تراكم عشوائي لعناصر حيادية ولكان الفكر كله لا شيء غير تكرار عبثي لمقولات أولية - لو أمكن أن يكون حتى ذلك.

(١٠)

كم هو خلاب ذلك النسيج المتشابك، المتجدّد دوماً، المتدفق دوماً، من العلاقات حتى في أبسط التعاملات الإنسانية المعتادة وأكثرها اتضاعاً. وكل الأشياء التي يقودنا الاعتقاد وفقر إدراكنا الحسي لأن نعتبرها جامدة وثابتة - الكيانات الفيزيائية بما لا يقل عن المؤسسات الاجتماعية - ليست أساساً إلا شبكات علاقات كهذه، متداخلة، متفاعلة، متنافذة، متجددة دوماً، متدفقة دوماً. ليست فقط الحياة الإنسانية والكائنات الإنسانية ولكن كل الأشياء في الكون هي "من هذا الذي منه تتشكل الأحلام"^(١).

(١١)

العلل الفاعلة *efficient causes* والعلل الغائية *final causes* لا تنتمي لمجالين منفصلين من الكينونة، بل لوجهين أو بعدين من نفس الحقيقة. مفاهيم

(١) إيماء لكلمات شكسبير في العاصفة: "such stuff as dreams are made on".

المسار الطبيعي *natural process* والفعالية الأخلاقية كقيمتان من تمثيل إبداعية الحقيقة، تصدر أيهما من الزاوية التي نتخذها للرؤية؛ ولكن بالنسبة للعقل المحدود فإن بعض الأحداث - بعض نطاقات الكينونة - تكون أقرب منا لإحدى زاويتي النظر منها للأخرى.

(١٢)

بزوغ *emergence* الأنواع أو الصفات الجديدة، كواقع *fact* تؤكد الملاحظة، أمر لا جدال فيه. لكنه كواقع يستند للملاحظة - مثل كل واقع يستند للملاحظة - لا يفسر شيئاً^(١).

(١٣)

الضرورة خلق يُنتج مستويات أصيلة من الكينونة - ليس بزوغاً بل إنشاءً إبداعياً لمستويات جديدة من الكينونة: إنه بزوغ فقط بمعنى ظهور وحدات متكاملة *wholes* عضوية جديدة، لكن ما هو 'أعلى' في الوحدات الجديدة لا يمكن أن ينتج عن 'الأدنى'، بل يجب أن يكون تحقيقاً على مستوى جديد لقيمة حاضرة في المنظومة الأم وإن يكن من غير الممكن ملاحظتها من منظور المنظومة الجديدة. أو لنقلها بعبارة مباشرة، لم يكن الإبداع ممكناً بغير عقل فاعل؛ لا يمكن أن تكون هناك مادة مبدعة؛ وعليه فإن الفاعلية العقلية لا يمكن أن تكون ناتجة عن الإبداع.

(١) قصدت هنا معارضة الاتجاه الفلسفي الذي يرى أن مفهوم البزوغ *emergence* يكفي لتفسير نشوء الحياة والعقل من الطبيعة الفيزيائية، وهو اتجاه وامن يريد معارضة المادية الميكانيكية دون أن يؤكد الفاعلية العقلية والغائية في مسار الطبيعة.

يقدم أرسطو في *De Interpretatione* حجة عن الحتمية *determinism*، حجة أقوى ما تكون الحجة المنطقية وأكثرها إحكاما (أرسطو لا يقبل الحجة بل يعرضها ليدحضها):

"إلا أنه حين يكون المُسند إليه فردا، ويكون المحمول المنسوب إليه متعلقا بالمستقبل، فإن الحال يختلف. فإن تكن كل القضايا سواء كانت موجبة أو سالبة إما صادقة أو زائفة، يجب عندئذ أن يكون أى محمول معين إما متعلقا بالمسند إليه أو غير متعلق به... إن يكن الأمر هكذا، فلا شيء يمكن أن يكون أو أن يحدث مصادفة، لا فى الحاضر ولا فى المستقبل، وليست هناك بدائل حقيقية؛ كل شيء يحدث بالضرورة وهو حتمى..." (١٨أ، ١٨ب) (فى الأصل اقتبست من ترجمة إ. م. إدجيل E. M. Edghill وأترجم هنا عن ترجمته).

هذا عين موقف لايبنتس *Leibniz*، لكنه ليس صوابا. من بين مقولتين، إحداها تقرر أن حدثا ما سيحدث والأخرى تنفى أنه سيحدث، فإن إحدى المقولتين سيثبت بالضرورة أنها صحيحة والأخرى سيثبت أنها غير صحيحة — إذا لم يندثر كل الوجود فى التو واللحظة! ولكن فى وقت النطق بالمقولتين، لا تكون أيتهما صحيحة ولا غير صحيحة. إحداها أو كلاهما قد تكون ذات مغزى. أيتهما قد تكون ذات حظ من الحقيقة أكثر أو أقل، إلى مدى ما فيها من اتساق ومعقولة. ولكن، كما قال أرسطو بحق، فإن المقولات المتعلقة بالمستقبل، لا هى صادقة ولا هى زائفة. المقولة الإمبريقية، كى تكون صادقة أو زائفة، يجب أن تتعلق بواقع ما. المقولة المتعلقة بالمستقبل هى منطقيا فى مثل حيادية مقولة رسل *Russell* عن صلح ملك فرنسا الحالى^(١) أو أى مقولة عن النوايا 'الحقة' لشخصية فى رواية خيالية.

(1) Bertrand Russell, "On Denoting", 1905.

إذا قبلنا مبدأ الإبداع، إذا رأينا كل صيرورة باعتبارها خلاقية، سنجد أن القول بالاحتمالية *determinism* يقوم على سوء فهم^(١)، وسنجد أن الزمان يحمل في جوفه كل الاحتمالات. انطلق سبينوزا Spinoza بالطبع من نفس الافتراضات التي انطلق منها لايبنتس Leibniz ولذا عجز مثله عن أن يتحرر من قبضة الحتمية.

(١٥)

من وجهة نظري، لا معنى لأن يقال، كما قد قال البعض، إنه كان صدقاً من عشر سنوات كوني سأكتب هذه الكلمات الآن. إنني أفهم 'يكون صدقاً' بطريقتين: (١) موضوعياً ذلك يعني (أ) يصح كعنصر في متتالية استدلالية فعلية، أو (ب) يكون مقولة تمثل واقع وضع ما؛ (٢) ذاتياً، يعني أن يكون اعتقاداً لشخص ما، له ما يبرره. من عشر سنين لم يكن 'كوني سأكتب هذه الكلمات الآن' أيّاً من هذه الأمور. حتى لو أن شخصاً ما كان قد نطق بهذه النبوءة من عشر سنين، فإنها لم تكن وقتذاك لا صدقاً ولا زيفاً، بل كانت إمكانية صيغت فكرياً، وتصادف أن ما أفعله الآن توافق معها. (لا أريد أن أنخرط في الجدل العبثي حول وجود الممكنات (the existence of possibilities).

(١٦)

هل الطبيعة آلية *a mechanism*؟ هل الانتظام يعني انتفاء العقل والحرية؟ ما الذي يعطينا الحق في أن ننظر للطبيعة كآلية؟ الطبيعة الوحيدة التي نعرفها معرفة مباشرة هي الطبيعة المقترنة بالوعي، الطبيعة كما نجدها في تجربتنا الذاتية.

(١) انظر "Free Will as Creativity" في (The Sphinx and the Phoenix (2009).

الطبيعية كآلية، المادة، هي تجريد، تماما مثل فكرة العقل الخالص أو الروح. أى من هذين التجريدين (المادة والعقل أو الروح) هو اختلاق **fiction** عملى خالص، فكرة برجماتية **pragmatic** خالصة، إذا جاز لى أن أستخدم هذا التعبير بمعنى أنه يمكن أن يكون للفكرة صلاحية وظيفية داخل سياق معين. على أى حال، حتى على أساس واقعى بحث - على أساس الملاحظة الموضوعية - فإنه لا حق لنا فى أن نفترض الانتظام المطلق فى أى مكان فى العالم. من الناحية الأخرى، فإن العفوية **spontaneity** تتحقق دائما داخل إطار من الاستقرار النسبى. عبقرية شكسبير الوهاجة يلزمها جسد مستقر من لحم ودم يدعمها.

(١٧)

كل حدث تكيّفه سابقاته **antecedents**. هذا يصدق على كل صيرورة، كل تغير، كل مسار **process**. الواقع السابق يصاغ فى الواقع الجديد. لكن القول بأن الحدث يتحدد **determined** بسابقاته لا مبرر له إلا إذا عادلنا التحديد ببساطة بإمكانية التوقع **predictability** بشكل عام. فالصورة المعينة للواقع الجديد لا يمكن أن تكون محتواة فى صورة الواقع القديم. كل صيرورة إبداعية.

(١٨)

التوقع **prediction** كله تخطيطى **schematic**، أى أنه ينطوى على عنصر من التجريد. التوقع يستند إلى إقرار نسق عام يتعلّق بموقف مجرد^(١) **abstracted**. الطبيعة مولعة بالانتظام: فى كل أرجاء مملكتها يشيع التماثل والاتساق؛ لكن المطابقة المطلقة وهم صنعته مخيلة الإنسان. إمكانية توقع الأحداث متى فهمناها على هذا النحو لا تتعارض مع إبداعية كل المجريات.

(١) الموقف المجرد موقف منتزع من الامتداد المتصل **continuum** الذى ينتمى إليه بالضرورة فى الواقع.

(١٩)

لم يكن سير توماس براون Sir Thomas Browne يتمتع بالكثير من الأصالة ولا بالكثير من العمق، إلا أنه سبق لآيبنس Leibniz بالتعبير في وضوح عن مبدأ تطابق اللامتمايز identity of indiscernibles. ففي كتابه Religio Medici الذى ألفه عام ١٦٣٥، قبل نحو أحد عشر عاما من مولد لآيبنس، كتب يقول: "لم يكن هناك أبدا شيء مماثل لآخر بحيث يتطابق معه فى كل النقاط: سيكون دائما ثمة اختلاف خاص ينزلق فيه، ليمنع التطابق؛ بغير هذا، لن يكون الشئان متماثلين، بل يكونا نفس الشيء، وهذا مستحيل" (Second Part, p.69, Everyman's ed.).

(٢٠)

الانتظام وجه للديمومة. ما يدوم endures تكون له طبيعة معينة character، وصيرورته هى توكيد لتلك الطبيعة فى الزمن. ليست هناك لحظات منفصلة فى الطبيعة. (اللحظة ألحوبة بارعة أبدعها زينو الإيلى Zeno of Elca ليفرح بالانشغال بها الرياضيون والفيزيقيون على مدى الزمان.) الاجتياز المعقول - العقلانى، المُرضى جمالياً - للتقديم إلى الجديد، هو خلاص redemption زوال الواقع إبداعيا فى أزلية الحقيقة.

(٢١)

قدرتنا على إخضاع الطبيعة للحساب يعنى ببساطة أن الطبيعة، من حيث هى كيان عضوى ذو ديمومة (نسق من علاقات يدوم)، لها طبيعة خاصة

character ، وأن مجرياتها processes هي تحقيق لطبيعتها الخاصة في واقع. الحساب calculation ينطوى دائما على عنصر من التجريد، ولا يتساقى لا مع التلقائية ولا مع الإبداع. قابلية الطبيعة للتوقع مثل قابلية الصديق الطيب: يمكنك أن تضع الخطط في اطمئنان، واثقا من أنه لن يخذلك؛ لكنك لا تستطيع أبدا أن تستيق كل التفاصيل، كل التلويحات والتوقعات، في حديثه أو في تصرفاته.

(٢٢)

لا شيء في الطبيعة يعمل آليا. الآلة التي يصنعها الإنسان تعمل آليا لأن هذه طبيعتها، صورتها، الدور الذي صُممت لتؤديه؛ لكن حتى مع هذا فإنها لا يمكن أبدا أن تكون أكثر من مقاربة (تقريب) لآلة أحلامنا المثلى. الأشياء الأخرى تعمل آليا بمعنى أنها تعمل - في مدى قدرتنا على الملاحظة - بقدر ونوع من الانتظام بحيث يكون مما يخدم أغراضنا أن نصفها بأنها تعمل آليا. لكن كل مسار process هو تفاعل أصيل ومنشئ بين عناصر منظومة من العلاقات. إذا بدا هذا القول فيثاغوريا Pythagorean بأكثر مما يجب، فلنقل إن كل مسار هو تفاعل بين عناصر جزء من الطبيعة ذي استقلال نسبي. لكن هذا يكون ديموكريتيًا Democritian بأكثر مما يجب. المهم أن ندرك أن كل مسار هو مثال للصيرورة التي لا يمكن أن تُعقل في انفصال عن الكينونة التي هي بُعد للفعل الذي هو جوهر الأزل الخلاق. لا يمكن لأي وجود ولا لأي تغير أن يُعقل في منتهى الأمر إلا في الحقيقة الكلية للفعل - تحت هيئة الأزل.

(٢٣)

في الصيرورة يتبرّر الواقع المعطى في الحقيقة المعقولة. كل صيرورة عقلانية إذ أنها تأخذ في حساباتها الواقع السابق؛ وكل صيرورة هي بنفس القدر

خلافة لأنها تزدهر في صورة جديدة. ليتحدث العلماء عن الحتمية والسببية وليستخدموا هذه المفاهيم ما داموا يجدونها نافعة لأغراضهم. إنها مجردات تستمد صلاحيتها العملية من حيث أن الأحداث كما تظهر في حقل التجربة الإنسانية تنصف بقدر من الانتظام يكفي لتحقيق صحة التوقعات بقدر من الدقة يفى بأغراضنا، حتى بما نعتبره أغراضا ومعايير علمية صارمة. لكن لا شيء في الطبيعة منتظم انتظاما مطلقا: كل حدث فريد، وكل كينونة؛ كل شيء في العالم فرد عزيز بنفسه، له سماته الشخصية وخصائصه المميزة؛ حتى مستوى كل إلكترون electron؛ حتى كل موجة ضوء^(١). إن الله، مستوعبا كل تفاصيل الوجود في هذه اللحظة، لا يستطيع أن يتبأ بما سيكون عليه واقع الوجود في اللحظة التالية، إذ أن ذلك الواقع سيكون تحققاً إبداعياً، صورة جديدة. كي يدركه الله بفكره، عليه أن يخلقه. ليس عنده 'موديل' سابق التجهيز ولا رسم هندسى لذلك الواقع الذى سيكون. وأيضاً، الحدث المولد عقلياً ليس ناتج قسر. الفعل المبدع فعل إرادة حرة، فهو فعل حب. هذا ما أسماه أفلاطون الإنجاب فى الجمال. كل إبداع هو إنجاب فى الجمال.

(٢٤)

كل حدث تبرره سابقاته antecedents ، لكن لا حدث تفسره سابقاته. لا يمكننا توقع الأحداث إلا باستخلاص (تجريد) نسق مستقر نسبياً من الحقيقة المكتملة. مبدأ العقلانية (السبب الكافى sufficient reason) شرط ضرورى،

(١) من جديد أقول إننى لا أقصد أن أقحم نفسى فى مجال العلوم الفيزيائية، ولا أذعى أى صلاحية علمية؛ إنما أردت فقط أن أمثل للمبدأ الميتافيزيقى. ومعارضتى للحتمية ليس اقتحاماً لمجال العلم، بل العلماء هم من تجاوزوا اختصاصهم بإصدارهم أحكاماً مطلقة وتصنيفهم لمسائل هى فى جوهرها ميتافيزيقية ولا تتعلق بالعالم الموضوعى.

لكنه شرط غير كافٍ، لضمان كرامتنا: بدونها لا تكون طبيعتنا هي الأساس لأفعالنا. مبدأ الإبداع هو الشرط الضروري الآخر: بدونها نكون مجرد كائنات آلية automata. العقلانية والإبداع معا يشكلان الحرية، هما جناحا الحرية.

(٢٥)

من الغريب أن لايبنتس Leibniz برغم توكيده على تفرد كل الموجودات الفعلية ورفضه الجذرى لوجود اللامتميزات فى عالم الطبيعة، فإنه مع ذلك يعتبر تفاعلات processes الطبيعة آلية. إذا لم تكن هناك تطابقات مطلقة فى الطبيعة، فلا يمكن أن يكون أى مسار process طبيعى خاضعا خضوعا مطلقا للتوقع. أن نرى الطبيعة كآلية هو تصور تخطيطى schematism، هو تقريب ككل شىء فى العلم. كان لايبنتس، ببصيرته الفلسفية العظيمة، قميئا أن يدرك إبداعية كل مسارات الطبيعة، لولا حدثين مرتبطين بالزمن. أولا، كان العلم فى زمانه آلى التوجه تماما، ووجد هذا الانحياز عند لايبنتس دعما من ميوله الرياضية. وثانيا، وأكثر خطورة، كان هناك العائق المتمثل فى استسلام لايبنتس لوهم (مغالطة fallacy) ازدواجية الروح والجسد؛ لم يكن بمقدوره أن يرفض هذا الاعتقاد الباطل دون أن يرفض الثيولوجيا المسيحية، وهو، لسبب أو لآخر، لم يكن مستعدا لأن يقدم على هذا.

(٢٦)

كل شىء يحدث عقلانياً rationally؛ لا شىء يحدث بالضرورة: كل مسار process أمين لطبيعة الأشياء؛ لا مسار يتقرر حتما: فكل صيرورة تؤكد إبداعى للأحوال القائمة.

الفصل الرابع

الكينونة والصيرورة

لغز الصيرورة

(١)

الكينونة، فى نظرى، هى ميرر ذاتها — أو على أى حال، هى السرّ الأقصى الذى يحتضنه العقل باعتباره يتسامى على كل ميرر reason. لكن الصيرورة لغز يطلب التفسير. كل صيرورة تتطوى على لاكفاية؛ ذاك الذى يتحول إلى شىء آخر هو غير كاف بذاته لذاته بما أنه تحول إلى شىء آخر، وذاك الذى أتى إلى الكينونة هو غير كاف بذاته لذاته بما أنه أتى إلى الكينونة من كينونة أخرى. وكل لاكفاية — كل خصوصية، كل محدودية — تتحدّى العقل أن يفسرها، أن يبررها، أن يفندى فسادها الوجودى.

(٢)

علينا إما أن نوافق أناكساجوراس Anaxagoras على مبدأ 'مثلية الجزيئات' homoeomereity، المبدأ القائل بأنه، فى منتهى الأمر، فإن العناصر التى تكون منها العالم لا بد أن تتطابق، عددياً ونوعياً، مع كل الأشياء الموجودة فى العالم، أو أن نقرّ بأن كل صيرورة، كل مجيء إلى الكينونة، هو إبداعى. إما أن كل ما يبدو كتغير هو لا شىء غير ظهور واختفاء صفات بدائية أو أن كل تغير يصدر عن إبداعية أصلية شاملة.

(٣)

التعددية pluralism نفى للفلسفة. القائل بالتعددية يتنازل عن طلب العقل للمعقولية التامة، التى هى فحوى وغاية الفلسفة.

(٤)

فى الـ تيمايوس (٤٩) يرى أفلاطون أنه حتى ما يسمّى بالعناصر ليس لها دوام غير دوام الصورة. 'الوعاء' receptacle, hupodochê فى الـ تيمايوس ليس 'مادة' إلا بالمعنى الوحيد الجائز فلسفياً لمصطلح المادة. المادة هى المعطائية givenness (كونها معطاة) النهائية فى كل كينونة، عنصر الـ 'هذا' فى الحقيقة النهائية. الوجود يكون عندئذ هو المادة فى واقع (هو واقع المادة)، بحيث أن المادة بهذا المعنى لا توجد، إذ هى بهذا المعنى بُعد فى صورة الـ حقيقة.^١ المادة عند أرسطو، فيما أرى، لا تختلف عن هذا.

(٥)

كل حركة، كل صيرورة، هى نتاج تضاد، نتاج توتر قائم بين أوجه لموقف، أوجه غير متوائمة لكنها متكاملة. هذا هو وتر القوس أو وتر القيثارة فى مقولة هيراكليتوس Heraclitus.

(١) للتخفيف من صدمة المفارقة فى هذه العبارة قد نقول إن المادة بهذا المعنى هى مبدأ الوجود وليست شيئاً معيّناً موجوداً.

(٦)

الضرورة لا تنفصل عن الإبداعية، ولا تُعقل في انفصال عن الإبداعية
كبعد أصيل في الحقيقة.

(٧)

يصبح الشيء ذلك الشيء المعين عندما يميز من الدفق flux العام تحت
صورة وحدة ما. يأتي الكائن الفرد الحي إلى الكينونة كقلب أو مركز لنسق أو
صورة تعطي وحدة لمحتواه الشرود. الحقيقي يتسامى على دفق الواقع. حين يُنظر
إليه باعتباره متساميا على تعددية الواقع، هو وحدة unity؛ حين يُنظر إليه باعتباره
متساميا على زوال الواقع، هو ديمومة duration.

(٨)

أزلية الحركة عند أرسطو هي في مصطلحي استمرارية الضرورة أو دوام
الضرورة.

(٩)

إيستيمولوجيا، نقول إننا في منظوماتنا الفكرية نطلب المعقولة والتكامل
والحقيقة. قد نمثل هذا أونطولوجيا بأن نقول إن المعطى يطلب المعقولة والتكامل
والحقيقة. الجزئي، اللاكامل، اللامعقول يتوق للتحقق في الكمال والتكامل والمعقولة.

(١٠)

ما هي على أي حال 'مطلوبية' كيلر^(١) Köhler's requiredness؟ أليست هي عينها تليولوجية^(٢) telology أرسطو؟ في كل كائن عضوى هناك دافع تليولوجى متأصل ليس من الضروري أن ينطوى على تخطيط أو استهداف مستقبلى: إنه ببساطة نزعة (النزوع إلى) تأكيد نظام الكائن والحفاظ عليه، نزعة تأكيد صورته العضوية والحفاظ عليها. هذا النزوع، إذ يتفاعل مع الظروف المعطاة، يولد إبداعيا كل التطورات التى يمكن تصويرها، من منظور الواقع اللاحق in retrospect، وكأنها نتاج تخطيط مسبق. (أليست الإرادة فى فلسفة شوبنهاور Schopenhauer هي هذا بالضبط؟) قد يكون مصطلح الـ 'مطلوبية' عند كيلر أوسع فى مرماه من الـ تليولوجية لأنه ينطبق على المواقف الأخلاقية والجمالية. ولكن فى هذا المعنى الواسع أيضا، فإن 'المطلوبية' ليست إلا مثالا لتوكيد التكامل، للتوق إلى التكامل.

(١١)

كيف يمكن لشيء أن ينشأ من نقيضه antithesis؟ لا بد أن التفسير هو أن كل صيرورة هي توكيد للهيكال الأساسى، لقالب الحقيقة الأقصى، الذى هو متعدد الأبعاد وتضادى oppositional. هذه هي الصياغة الدوجماتية dogmatic، الصياغة 'السانجة' للتفسير. أو يمكننا صياغة نفس الفكرة نقديا (ترنسندناليا):

(١) فولفجانج كيلر Wolfgang Köhler (1887-1967) فى (The Place of Values in a World of Facts (1938).
(٢) أو 'غائية' أرسطو، لكنى أثرت ألا أستخدِم هذا اللفظ لأن له فى مصطلحى معنى يختلف عن معناه عند أرسطو.

حيث إن الفعل الذى فيه نحظى بحقيقتنا وفيه نعرف حقيقتنا هو متعدّد الأبعاد وتضادى، فلا يمكن لعقلنا إلا أن يعكس ويكرّر صورة تلك الحقيقة، حقيقتنا الوحيدة. كل التضادات الخاصة *specific antitheses* التى نتقدّم بها فى تنظيرنا ليست إلا تجسيدات معينة - وبالتالى أسطورية وعارضة *contingent* - لتلك الحقيقة الواحدة.

(١٢)

بالعلة الفاعلة *efficient cause* يمكن 'تصوير' الصيرورة فحسب؛ لكن لا يمكن تفسيرها، لا يمكن أن تعقل حقاً، إلا فى ضوء العلة الغائية *final cause*، حين نراها كفعل غائى خلاق. فى صباى دوت تُلخِصاً تخطيطياً لمنظومتى الفلسفية ختمته بشيء كهذا: الفعل هو الحقيقة المعقولة الوحيدة؛ الفعل غائى؛ من هنا، فالمبدأ الأقصى والأسمى هو الحب.

(١٣)

إذ كان زينو الإيلى *Zeno of Elea* على فراش موته، جاءه السهم^(١) فى رؤيا وتحدث إليه فقال: "بل أبلغ هدفى، أبلغ هدفى لأن الطاقة الفَرِحَة فى إنطلاقى حُبلى بالغاية. انطلقى حمل، انطلقى حياة؛ وأنا انطلقى، وانطلقى هو كل كينونتى. انطلقى لحن، آخر نغماته محتواة فى أول نغماته. أنا كُلُّ وانطلقى كُلُّ. تَبْهُك اللامنتهى فى متاهات اللانهاية هو العقاب الذى فرضته عليك الآلية لخطيتك حين شطيت ما جعلته الآلهة كُلاً". عندئذ ندم زينو وتاب. ثم مات زينو فى سلام.

(١) ليماء لمفارقة زينو الشهيرة، حيث يبرهن على أن السهم المنطلق لا يمكن أن يبلغ غايته أبداً.

الزوال

(١٤)

على الأقل بالنسبة لنا نحن الكائنات الإنسانية، كل قيمة تتمثل في وجود محدود. الأغنية يجب أن يكون لها بداية ولها نهاية. الصورة الجميلة (أى صورة فى الواقع) هى ناتج لأكينونتها بقدر ما هى ناتج كينونتها. الكائن العضوى الحى ينتقل من لحظة إلى لحظة، من حالة إلى حالة. أريد أن أحيأ فى الأزل بينما أنا أحيأ فى رحاب هنا والآن.

(١٥)

فى الـ أزل الـ خلاق، الموت ضرورى ضرورة الميلاد. يجب أن يموت المُسنّ كى يولد الوليد. أولئك الذين يقولون إن الله يعرف على نحو دائم الماضى والحاضر والمستقبل يريدون من الله أن يأكل الكعكة ويستبقها. ربما يستطيع إله أن يفعل ذلك، لكنها عندئذ تكون كعكة بايخة: أنا أفضل كعكة طازجة فى كل مرة، ولو أن الـ أنا الذى يأكل الكعكة الجديدة لن يكون هو نفس الـ أنا الذى أكل الكعكة السابقة.

(١٦)

الواقع الزمنى لا يتلاشى ببساطة. الماضى يتواصل فى الحاضر؛ الحاضر يدخل فى المستقبل، وليس كأثر متحجر، بل عضوياً، كشخصية character حيّة.

زوال الواقع هو فى ذاته شرط لديمومة طبيعته character. تلاشى الـ 'هذا' ضرورة لكيثونة الـ 'ماذا'. الموت ضرورة لاستمرارية الحياة: الموت وظيفة للحياة.

(١٧)

الخط الذى نرسمه بين الوهم و'الحقيقة' هو دائما اعتباطى. العالم كله امتداد متصل continuum من ظواهر متغيرة دوما، متلاشية دوما، ومن بينها تخيلاتنا، وتطلعاتنا، ومشاريعنا، وأحلامنا، وتوهماتنا. من ذلك الامتداد المتواصل نعزل مساحة من استقرار نسبي نسميها 'الحقيقة'. تلك المساحة تختلف باختلاف الثقافات، باختلاف التقاليد، باختلاف الأفراد، وحتى فى الفرد الواحد فإنها تختلف باختلاف الحالات المزاجية للفرد.

(١٨)

كان هيراكليتوس Heraclitus على حق حين قال إن هناك شمسا جديدة كل يوم. الشمس التى أشرقت هذا الصباح ليست هى نفس الشمس التى أشرقت بالأمس؛ وقعت فيها تفاعلات وتغيرات كثيرة وهى اليوم أقرب لموتها النهائى بمقدار يوم من أيام الأرض مما كانت أمس. وحتى إن تصورنا أن هيراكليتوس كان بالفعل يعنى الفكرة الساذجة، فكرة أن شمسا تغرق فى المحيط كل مساء وتطلع شمس جديدة فى مكانها كل صباح، فإن المعنى الأصديق ما كان ليغيب عن وعيه. إنه بالتأكيد كان ليقول إن الشمس عند الظهر ليست هى نفس الشمس التى كانت وقت الشروق.

المادة

(١٩)

أعمق بصيرة للفكر الفلسفى هى أن الـ حقيقة الأوليّة هى العقل أو الروح. المادة ليست إلا خصوصيّة particularity مظاهر الـ حقيقة، ليست إلا مُعطائية givenness مظاهر الـ حقيقة. ولكن بما أننا، نحن الكائنات الإنسانية، جوهريًا موجودات معيّنة، فإن روحانيتنا - فاعليتنا العقلية - تحكمها شروط الخصوصية والمُعطائية؛ أو بتعبير آخر، تحكمها المادة. هذه مأساة الإنسان، أو بالأحرى، مأساته هى وعيه بهذه المحنة.

(٢٠)

مهما بلغت مادة الفيزيقيين من الخفة ومن الصفاء ومن النقاء، فإنها تبقى مادة، ما دامت تُعتبر ببساطة كشيء موجود. لا يمكن أن يكون لأى هذا محدود، محدّد، أى معنى إلا فى كلّ، ولا يمكن أن يكون لأى كلّ أى حقيقة إلا فى عقل فاعل^(١). هذا فحوى ومضمون كل ميتافيزيقا، وكل فلسفة جديدة باسم الفلسفة. الاختلافات بين الفلاسفة (لنترك جانباً المافلاسفة وأعداء الفلسفة) هى اختلافات فى اللغة وفى التعبير الأسطورى.

(١) كيف يكون الكل كلاً ما لم يجتمع فى وحدة تتسامى على كل الكل؟ وكيف تكون الوحدة وحدة للكل إلا بأن يعقلها عقل؟ أو كيف يكون لما يتسامى على الوجود كينونة إلا فى عقل يعقله كحقيقة مغايرة للوجود؟.

(٢١)

حين نقول إن موضوعات التجربة ظواهر، فإننا لا نعنى أنها أوهام. إنما نعنى أنها لا تعقل إلا كأجزاء من كل. وبالتالي فإنها ليست حقيقية بالمعنى الفلسفى، إذ أنها لا يمكن أن تكون لها كينونة أو ثبات إلا فى شىء يتسامى عليها.

(٢٢)

المادة كمحض مُعطائية ليس لها كينونة بدون صورة form، بمثل ما أن الصورة، كمفهوم خالص، ليس لها واقع بدون مادة. المادة والصورة كلاهما فكرة، على نفس المستوى.

(٢٣)

القول بأن شىئا ما يوجد فى الزمان والمكان، أو تحت قيود الزمان والمكان، يعنى أنه يخضع لصورة التعددية: (أ) يعنى أنه محدود بالنسبة للأحداث^(١) events التى تصاحبه فى الوجود، ومعينة التواجد (حالة التواجد معا) هذه تشكل البعد المكانى للوجود؛ و(ب) يعنى أنه محدود بأحداث أخرى لا تصاحبه فى الوجود وإنما ينتسب إليها فى ترتيب أحادى الاتجاه، وهذا الترتيب أو التتابع يشكل البعد الزمانى للوجود.

(١) بحسب مفهوم الحدث event فى فلسفة وايتهد Whitehead.

(٢٤)

قد يكون المخ أداة الفكر، أو موضع الفكر، أو ما شئت. لكن ما دمنا ننظر للمخ باعتباره شيئاً فيزيقيًا، فإنه يكون محض سخف أن نقول إنه هو ما نفكر به. إننا لا نستطيع أن نفكر إلا بمنظومة مفاهيم^(١). لا وجود لفكر مستقل عن أى مفاهيم مسبقة.

(٢٥)

المادة، مادة العلماء، هي تجريد، تجريد يقوم أو يسقط تبعاً لفائدته العملية كمفهوم يخدم في مجال معين من الفكر العلمى. إن العلماء بالطبع، فى الآونة الأخيرة، فكّوا المادة الصلبة العتيقة إلى شحنات كهربائية، ثم حولوا الشحنات الكهربائية إلى معادلات رياضية، ثم حولوا هذه المعادلات بدورها إلى جزيئات تتراقص وفق أهوائها. لكنها مع كل ذلك تبقى مادة ما دامت تُعتبر شيئاً موجوداً هناك بالخارج، قائمة بذاتها. على هذا الاعتبار، هى اختلاق *fiction*. مسألة صلاحيتها أو عدم صلاحيتها للغرض الخاص الذى وُضعت لخدمته، هذا أمر يختص العلم وحده بالحكم فيه. لا شأن لهذا بالحقيقة الفلسفية^(٢). أما مادية عامة الناس، فمحض خمول. إنها لا شئ غير استسلام كسول لـ مُعطائية ونسبية العالم الذى يفرض نفسه على الإنسان من خارجه. مادية عامة الناس هى محض افتقار للعقل من جانب الإنسان العادى.

(١) هذا أمر يابى الإمبريقيون والفلاسفة التحليليون أن يستوعبوه. وقد علوت معالجة الموضوع فى كثير من المقالات التى جمعتها فى *The Sphinx and the Phoenix* (2009) الذى أمل أن تصدر ترجمته العربية فى وقت قريب.

(٢) مادة العلماء هى تجسيد لشرط الموضوعية *postulate of objectivity* الذى هو أسس المقاربة العلمية.

يقول رسل Russell، "يصبح من الصعب قبول المادية كفلسفة بالنظر لتبخر المادة على هذا النحو. لكن ... ما زال من الممكن للماديين أن يتبنوا فلسفة تكاد أن تكون نفس الشيء من وجوه كثيرة. يمكنهم أن يقولوا إن نوع السببية الذي تتعامل معه الفيزيكا أساسى، وأن كل الأحداث تخضع لقوانين الفيزيكا" (Outline of Philosophy, ch.15). الرد على هذا هو أن الفيزيكا تصف^(١) المعطى، وهذا يتركنا بحاجة للتعامل مع الحقيقة، وهذه مهمة الفلسفة. أن نقول إن الأحداث تخضع لقوانين الفيزيكا ثم نقف عند ذلك، معتبرين أن ذلك كل ما نحتاجه من المعرفة، يعنى القبول بأن نحيا مع حقيقة منقوصة، أن نحيا فى شطر واحد من العالم الذى نحن فيه بالفعل. نحن نحيا فى عالم هو كل متكامل، هو فيزيقى وفى نفس الوقت روحانى، يخضع لقوانين الفيزيكا وفى نفس الوقت يُظهر إبداعا. ذاك هو العالم الذى نحتاج أن نفهمه حتى لا تكون حياتنا

أقصوصة

يقصها معتره، تمتلى ضجيجا وهياجا

ولا تعنى شيئا^(٢)

(١) حتى حين يقصد العلم أن يعطى "تفسيراً"، فإنه يريد لتفسيره أن ينطبق على الواقع المعطى، وما دام يعتبر تفسيره موضوعياً، فالتفسير يكون من حيث الجوهر تقريراً عن واقع. من هنا أقول إن العلوم الموضوعية لا تفسر أبداً، إنها تعطينا معرفة لكنها لا تعطينا فهماً. هذا موقف أسلى عندي، عرضته فى كل كتاباتى.

(٢) شكسبير، مكبث، الفصل الخامس، المشهد الخامس.

(٢٧)

المكان والزمان كانا من اختلافات fictions الفكر العلمى، أو ذلك العلم الابتدائى الذى نسميه الحسّ السليم commonsense العلمى. كان الشعراء دائما من المؤمنين بالزمان-المكان، أو، ما هو أفضل كثيرا، الحدث المفعم حيوية، الفعل الكلى المتكامل. إذا كان الفلاسفة قد خدعوا فقالوا بالمكان المطلق والزمان المطلق، فإنهم فى ذلك ما كانوا إلا ضحايا للاختلاق fiction العلمى.

(٢٨)

الجوهر substance كشيء باقٍ فى الزمان المطلق كان تجريدا علميا أو اختلاقا علميا. إن يكن قد أنشأه أو باركه أرسطو أو مفكر آخر سبقه، فذلك لا يحول طبيعته من اختلاق علمى إلى مفهوم فلسفى. كل الفلاسفة ما عدا سقراط خلطوا الأفكار والمسائل والأساليب الفلسفية بالأفكار والمسائل والأساليب العلمية. ينطبق هذا على الفلاسفة السابقين واللاحقين على سقراط.

(٢٩)

لوكريتيوس Lucretius، مثل كل الماديين، لم يكن بمقدوره غير أن يُظهر أن كل الأحداث، كل التفاعلات، تكون مصحوبة بمعطائية، أو فلنقل بخامة material معطاة، أو بصحبة ظواهرية. مهما أمعنا فى دراسة تلك الخامة — يمكننا أن نصفها، أن نسجل انتظاماتها، نصوغ 'قوانينها'، نتحكم فيها لخدمة أغراضنا؛ لكننا لا نستطيع أبدا أن نفسر أو نفهم الأحداث أو التفاعلات حتى ننظر

إليها باعتبارها مثالا لفاعلية ذاتية noumenal activity. إننا لا نجد المعقولية إلا في إبداعنا الذاتي، في الفعل الأخلاقي، في فعل التوكيد المنبعث عن حبة. الأفعال النافية - الأفعال الأنانية والإجرامية - هي أفعال توكيد محصورة: إنها 'أفعال' فقط من حيث يكون فيها عنصر توكيد.

(٣٠)

فكرة لايبنتس Leibniz القائلة بأن القصور الذاتي inertia والثبات constancy في المادة ليس سلبيا بل هو فاعل، فكرة نفاذة بدرجة عالية. كل منظومة طبيعية تصون طبيعتها وعلاقاتها. المُعطائية givenness المجردة - مجرد المادة - محض استحالة.

العقل

(٣١)

أنا كائن. هذه أولى الحقائق الأولية التي يمكن لعقلنا أن يدركها. (كان يجدر بـ پارمنديس أن ينطلق من eimi 'أكون' بدلا من esti 'يكون'.) لكن هذا الوعي الذاتي يكشف لنا نوا عالمنا ذا وجهين. وجودنا ذاته معطى. لكن الكينونة ذات المغزى لأى شيء، حقيقة أى شيء فى العالم، تعتمد على الصور التى يضيفها العقل على المعطى. الـ 'أنا وحديّة' solipsism محض هراء لأن مُعطائية وجودى هي أحد وجهي إدراكي الأصلي، تماما مثل وعيى بذاتي. المادية محض هراء لأن فاعلية العقل أبسط الحقائق وأكثرها يقينا.

(٣٢)

ليس هناك عقل بلا جسم: قليلون جدًا من يعترضون على هذا القول. ليس هناك جسم بلا عقل: قليلون جدًا من يقبلون هذا القول. في رأيي، القولان كلاهما صحيحان وهما متكاملان.

(٣٣)

الوعي، التفكير، العقل، أو أيًا ما كان المصطلح الذي تفضل أن تستخدمه، هو باطنية^(١) inwardness الفاعلية والتفاعل، هو وعي الذات بذاتيتها. يمكنك أن تحلل المخ وأنشطته إلى معطيات (عناصر) أولية فيزيقية وكيميائية وكهربية. لكن كل ما تخضعه للملاحظة هو، من حيث أنه ملاحظ، هو منسوب لآخر، هو خارجي، هو مادة بالمعنى الوحيد الذي ما زال من الممكن أن نتحدث به عن المادة حديثًا ذا مغزى. باطنية العقل، باطنية الوعي، لا يمكن بلوغها إلا من مركز واحد، من الـ أنا الحية الفاعلة وفي الـ أنا الحية الفاعلة. الفاعلية العقلية الخلاقة هي مركز الحقيقة، كل ما عداها ظواهر زائلة.

(٣٤)

عبدًا ينكب العلماء على المخ، يحاولون أن يلحموا الوعي فيه. بالطبع لست أريد أن أنكر ضرورة أو فائدة الأبحاث على المخ؛ لكن علينا أن نحترس من الخطأ

(١) أعتذر عن هذه الصياغة غير المألوفة. إننا نحتاج جهدًا كبيرًا لتطويع لغتنا للتعبير عما يمكن أن نسميه بالمجردات من الدرجة الثانية.

فى تكيف المسألة التى نطلب معالجتها؛ إن الخطأ فى تحديد أهداف البحث لا يقود إلا إلى تفكير مضطرب.

(٣٥)

إذا قلنا إن الوعى يبرز حين يبلغ نشاط المخ مستوى معيناً من الجدة intensity أو من التنظيم، فإنى لا أرى فى ذلك تفسيراً للوعى. حسبما أرى، فإن كل ما يمكننا أن نقول هو إنه عندما يبلغ نشاط المخ مستوى معيناً من الجدة أو التنظيم فإن مركزاً جديداً للوعى ينشأ. لكننى لا أستطيع أن أرى كيف يمكننا أن نرغب من ضرورة الاعتراف بأن العقل لا يقبل الاختزال لما ليس بعقل، وأن العقل بُعد أصيل من كل كينونة.

(٣٦)

قد نقول إن "كلمة" الوعى تشير إلى وظيفة function وليس إلى شىء entity" (رسل Russell شارحاً موقف وليم جيمس William James). لكن متى قلنا هذا فعلينا أن نلاحظ أن الوظيفة هى المفهوم الأكثر أصالة، الأدنى إلى الحقيقة. الشىء entity هو وجه الواقع actuality فى الفعل. أياً ما يستقرّ عليه رأينا فى شأن مصطلح الوعى consciousness، فالعقل الفاعل هو الحقيقة التى نجد فيها كل الأشياء كينونتها ووجودها^(١).

(١) قد لا يبين القصد من هذه الفقرة فى وضعها الحالى، ففى ترجع أساساً إلى الجدل والخلط الكثير الذى اكتنف مصطلح consciousness.

(٣٧)

الذات self هي وعى الكائن الفرد بفرديته. الشخصية personality هي وعى الذات بذاتها كمركز للفاعلية والفهم، أى كعقل فاعل. (إننى لست متمسكا بالمصطلح كمصطلح، ولا أقصد أن أقدم تعريفا شكليا).

(٣٨)

‘الذات’ أسطورة. إنها تتحول إلى وهم حين نحاول أن نعتبرها معادلة لأى واقع معين. لكى نفلت من الوهم علينا أن نتسامى على الأسطورة بأن نعتبر ‘الذات’ كفاعلية، وليس كواقع؛ بأن نعتبر ذاتيتنا كمبدأ إبداع.

(٣٩)

حين نتحدث عن مستويات للحياة تتدرج من الحياة النباتية حتى الحياة الروحية، فأى حق يكون لنا فى أن نتحدث عن المادة (المرتبة الفيزيكية من الموجودات) على أنها يلا حياة؟ ربما يكون تعبير ‘الحياة الساكنة’ أو ‘الحياة المستقرة’ تسمية ملائمة. بمثل ما أن الحشرات على الصعيد الحيوانى تبقى أسيرة استقرار سلوكى، فقد نتصور المادة أسيرة استقرار سلوكى على الصعيد الفيزيقي.

(٤٠)

فى معالجته للتواصل بين الجواهر substances واتحاد الروح والجسد، يُغرق لايبنتس Leibniz نفسه فى متاعب لا لزوم لها ولا حل لها بقبوله، من

ناحية، الفصل الديكارتي بين الجسد والروح، وقبوله، من الناحية الأخرى، للمفهوم المسيحي عن الروح. حين ننظر للجسد والروح على أنهما لا ينفصلان، لا يمكن أن نقرّ بأنّ أيّ شيء هو ماديّ صرف أو روحي صرف. لا يمكن أن تكون هناك غير تدرّجات من الحقيقة؛ الشيء الوحيد الذي هو حقيقيّ تماماً هو الله (الجوهر الواحد، 'الله أو الطبيعة' Deus sive Natura عند سبينوزا Spinoza)، وكل ما عدا ذلك له من الحقيقة بمقدار ما يقترب من تكامل وكلّية الواحد؛ بعبارة أخرى، حالما ننهد الفصل بين الروحانية spirit والمادة أو بسين الروح soul والجسد، فالنتيجة العقلانية الوحيدة هي قبول مبدأ وحدة الوجود Pantheism. أرهق لايبنتس نفسه في محاولته مراوغة النتيجة العقلانية.

(٤١)

كان بمقدور لايبنتس بالتأكيد أن 'يُثبت بالبرهان' نظرية التوافق المسبق pre-established harmony على أساس افتراض وجود جوهرين متميّزين، الجسد والروح (Histoire des Ouvrages des Savans). لكن ذلك الافتراض نفسه هو أسطورة ميتافيزيقية غير قابلة لبرهان.

(٤٢)

لو نجحنا في صنع كمبيوتر تلقائي تماماً، مؤهل للاختيار والعفوية والعمل الخلاق، هل نكون بذلك انتهينا من معضلة الوعي consciousness؟ أنا أميل للإجابة بالنفي. إنما نكون قد حثثنا الطبيعة على أن تطوّر عقلاً، تماماً كما فعلت من قبل، ولكن بمواد مختلفة وتحت ظروف مختلفة. ستكون إلكترونيات الكمبيوتر قد بلغت ذلك المستوى من التنظيم، ومن التكامّل، الذي يمكن الكائن العضوي من

أن يعكس كمرآة تلك الفاعلية العقلية التي هي في اعتقادي القلب النابض لكل كينونة. لو أصبح الكمبيوتر مؤهلاً لأن يقول 'أنا' فإنه يكون قد دخل عالم الذاتية subjectivity. إلا أنني ما زلت غير قادر على أن أتصور الذاتية تنشأ عن 'المادة'. فاعلية العقل، في نظري، هي الحقيقة الأساسية. لا أعتقد أن العقلانية تستبعد من حيث المبدأ إمكانية أن تنتج شخصاً حقاً، سواء بواسطة الكيمياء الحيوية أو إلكترونياً. لا أعتقد أن ذلك يشكل بأي وجه من الوجوه حجة ضد حقيقة وأصولية العقل الفاعل. المادة اختلاق fiction؛ جسدي مظهر appearance؛ الحقيقة الوحيدة التي أنا على وعي مباشر بها، الحقيقة التي أحيائها، هي حقيقة عقلي.

الحرية

(٤٣)

الحرية ليست ضدًا للضرورة necessity. الحرية ضد العَرَضِيَّة contingency. العَرَضِي هو ذلك الذي تتحدد تفاعلاته بعوامل من خارجه. الحرية هي حتمية تلقائية autonomous determination. فعل الحب فعل ضرورة تامة، وفعل حرية تامة، وفعل إبداع تام. كان سبينوزا هو الفيلسوف الذي فهم الحرية أحسن الفهم.

(١) مرة أخرى أرأتني مضطراً لأن ألجأ لاشتقاق غير مألوف. لغتنا الفلسفية تنتثر للكثير من المصطلحات لأن تفكيرنا الفلسفي يفتقر للكثير من المفاهيم، وإذا لم نزود لغتنا، وبالتالي فكرنا، بما ينقصهما، سيظل تفكيرنا محكوماً عليه بالضحالة والضيق والهزال.

(٤٤)

الاختيار choice بعيد تماما عن أن يكون جوهر الحرية، أو شرطا ضروريا للحرية^(١)، بل هو في الواقع نوع محدود من الحرية. الاختيار هو ممارسة الحرية من جانب فاعل مقيد conditioned في ظروف تحكمها عوامل خارجية، مستقلة عن إرادة الفاعل. عند شاعر تفيض منه القصائد، عند مثال يشكل تماثله، عند عاشق يبذل نفسه لإرضاء محبوبه، عند شهيد وجود بحياته في سبيل ما يؤمن به، لا يكون الاختيار أبدا عاملا جوهريا. معيار الحرية في كل من هذه الحالات هو مدى تعبير الفعل عن مبدأ التكامل الذي يجد فيه الشاعر أو المثال أو المحب أو الشهيد كينونته الحقّة.

(٤٥)

الحرية عندي لا ترتبط بالاختيار. حين يكون على الفاعل الحرّ أن يمارس الاختيار، يكون ذلك لأن حريته مقيدة conditioned. الحرية في جوهرها هي التلقائية والعفوية والإبداع، وهذه كلها وجوه من حقيقة واحدة. فهمي للحرية يتفق مع مفهوم سبينوزا Spinoza، غير أنني أجد في الإبداع السبيل للإفلات من الحتمية التي وجد سبينوزا نفسه مكبلا بها.

(٤٦)

التذكر، التوقع، التدبر، الانتواء، كل هذه وظائف للتفكير، وهو خاصية للإنسان ككائن محدود. التفكير، بهذا المعنى المحدود، ليس أسمى قوى الإنسان،

(١) الخلط بين الاختيار والحرية هو العامل الأساسي وراء الجدل الذي لا ينتهي حول مسألة الحتمية وحرية الإرادة.

انظر "Free Will as Creativity" في The Sphinx and the Phoenix.

وظائف الفكر هذه ليست أسمى أنشطة الإنسان. شكسبير فى لحظات إبداعه لا يتذكر أو يتفكر أو يتدبر إلا من حيث إن إبداعية الإنسان منقوصة: 'هو' يؤكد إبداعيا الحقيقة الملازمة لفاعليته العقلية الحية، فيعطيهما واقعا فى عمله: لكن هذه المقولة زائفة إلى مدى ما تتطوى على تمييز بين المبدع وعملية الإبداع.

(٤٧)

موقفى من مسألة حرية الإرادة يتناقض تماما مع موقف لايبنتس. لايبنتس يقول بالحثمية، إلا أنه يريد بكل الوسائل أن يستنقذ المبدأ الثيولوجى المتعلق بالمسئولية الأخلاقية. بموجب فرضيته، فإننا موهومون فقط إذ نظن أننا متمتعون بالحرية وما يقودنا لهذا الوهم هو جهلنا بمجموع العوامل التى تحكم فعلنا. إن يكن الأمر كذلك، فنحن فى الواقع واقعون فى ربة الحتمية، ويستحيل مهما تحايّلنا وتلاعبنا بتعريف الضرورة والعرض أن نغير هذا الواقع. فيما أرى، ليست هناك حتمية مطلقة فى أى موضع من الطبيعة لأن كل صيرورة مبدعة. إلا أن عفوية الإنسان نسبية، وفى معظم الأحوال تنحصر فى حدود شديدة الضيق. نادرا ما نبلغ تلك الحرية التى تتحقق حين نستوعب فى فهمنا أسس فعلنا، فتكون فاعليتنا غائبة حقا.

(٤٨)

رغم أن سبينوزا كان أحسن الفلاسفة فهما للحرية إذ عادل الحرية بالتلقائية، إلا أنه لا يترك مجالا لعفوية الحرية الخلاقة. موقف سبينوزا القائل بأن "طبيعة الأشياء لا تسمح بشيء عارض، بل كل الأشياء تجبرها ضرورة الطبيعة الإلهية على أن توجد وأن تفعل بشكل معين" (الأخلاق، ١ : ٢٩) - هذا الموقف مرتبط

بموقفه القائل بأن كل الصدق الفلسفى استنباطى. إذا كان كل الصدق استنباطيا، فإنه بالتالى، كما أدرك سبينوزا، يكون تحليليا، ويكون كل الصدق وكل ما يحدث فى العالم قد تقررَ حتما منذ البداية. لكنْ إذا كان هناك إبداع، فلا يلزم أن يكون كل الصدق استنباطيا، بل يمكن أن يكون إنشائيا، ولا تكون الصيرورة إظهارا محتوما لنتائج كامنة inherent بالفعل فى الحالة السابقة antecedent، وإنما تكون إنشاء عفويا، هو بمعنى ما مصدق لما سبق، لكنه لا يتحدد تماما بما سبق.

(٤٩)

الضرورة necessity والعرضية^(١) contingency مصطلحان نسييان، قد تكون لهما فائدة فى ميتودولوجيا العلم، لكنهما بلا دلالة للفلسفة الأولى^(٢). مبدأ المعقولية يتطلب الاستمرارية والانسجام فى كل مسيرة process، ويتسع لكل من مبدأ السبب الكافى sufficient reason والإبداع. سونية لـ كيتس Keats أو سوناتا لـ بيتهوفن Beethoven كلاهما عمل عقلانى وعمل حرّ. إننا نعذب أنفسنا بلا طائل إن حاولنا أن نحدد إذا ما كانا ضروريين أم عارضيين. هذان المصطلحان بلا دلالة هنا. إذا كان كل نشاط عاقل خلاق، إن تكن كل صيرورة فى الواقع خلاقة، إذن تكون أفعالنا ضرورية بالمعنى الواحد الذى يصحّ معه القول بأن أى مسيرة process هى ضرورية من حيث أنها تصدر عن سابقاتها وهى مع ذلك حرة - حرية لا يمكن تعريفها إلا بذات مفرداتها، بمفاهيم الإبداع، والتى لا وجه شبه بينها وبين التكرار الآلى لنتائج محدّدة مسبقا، وهو النموذج الذى يحضر إلى أذهان الناس عادة عند الحديث عن الحتمية أو الضرورة السببية causal necessity.

(١) ليست هذه الكلمة هنا صفة، بل اسما. انظر الهامش ٩٢.

(٢) تعبير "الفلسفة الأولى" أطلقه أرسطو فى الأصل على ما أصبح يُعرف بالميتافيزيقا.

(٥٠)

أن نعتبر الحرية ضدًا للحمية أو ضدًا للضرورة يعنى وضع المسألة تحت أسوأ ضوء ممكن. حين أعمل بدافع الحب فإنى أعمل تحت قسر، لكنه قسر داخلى. أهم تمييز ذى مغزى بالنسبة للمسألة الأخلاقية ليس التمييز بين الحرية والضرورة بل هو، كما رأى سبينوزا بحق، التمييز بين الفعل والانفعال. أنا حر أخلاقيا حين أعمل إبداعيا، تحقيقا لمبادئ وغايات وقيم يستوعبها فهمى. أنا مجبر حين تكون دوافع نشاطى صادرة من خارج محيط فاعلية عقلى.

(٥١)

مسألة الحرية فى منتهى الأمر تتلخص فيما يلى: كل فعل، مثل كل صيرورة، يصدر من سابقاته antecedents. معتقداتنا، مثلنا، كل تصوراتنا الفكرية، هى سابقات فعالة. ومع ذلك، فكل فعل، مثل كل صيرورة، هو إبداعى: لا يمكن أبدا اختزال الناتج إلى معادلة آلية بالسابقات. لا الفعل ولا أى مسيرة process أخرى فى الطبيعة يمكن أن يكون أبدا اعتباطا ولا خبط عشواء. ما يهم هو أن يكون فعلى تعبيرا عما اعتبره ذاتى الحققة. التلقائية كلمة أفضل من كلمة الحرية. الجدل حول مسألة حرية الإرادة اختلط واضطرب لأن ثمة مفاهيم اعتبرت متضادة بينما واقع الأمر أن الواحد منها يندرج فى الآخر فى تواصل؛ ولأن مفاهيم المادية الميكانيكية المغلوطة شاعت وقُبلت دون مساءلة.

(٥٢)

يتحدث نيكولاس بردييف Nicholas Berdyaev (فى "دستوىفسكى"، اقتبس منه فكتور جولانكز Victor Gollancz فى A Year of Grace) عن حريتين: حرية

الاختيار بين الخير والشر، التي يصفها بالحرية غير العقلانية، من ناحية، وحرية في نطاق العقل - الحرية التي عرفها سقراط، 'الحرية في المسيح' - من الناحية الأخرى. هذا يؤدي لتشوش الفكر دون داع. ينبغي أن نحتفظ باسم الحرية لـ 'الحرية في نطاق العقل'، التي هي إبداعية الكينونة التامة، التوكيد الخلاق للنزاهة، التي هي وحدها الحرية الحقة. الاختيار 'بين الخير والشر' ينبغي أن نسميه ببساطة الاختيار وينبغي أن نميزه في وضوح عن الحرية. الاختيار خاصية للعقل المحدود. إنه محاولة للوصول للخير حيث تكون شروط تحقق الخير المطلوب واقعة إلى حد ما خارج محيط عقل الشخص الفاعل. هذه ليست حرية، ولو أنها يمكن أن تكون طريقاً إلى الحرية. ويكون الاختيار دائماً اختياراً لخير، كما كان سقراط يرى بحق^(١). الشر ليس أبداً في الاختيار بل هو دائماً خطأ ينشأ من محدودية العقل. ومحدودية العقل هي خاصية للوجود المحدود، لا تتفصل عن لاكمال كل واقع. نحن نتسامى على محدوديتنا إلى حد ما فحسب ببلوغ الوحدة المتكاملة wholeness في حيز معين لوقت معين: ثم نعود دواما نسقط في المحيط اللامحدود للوجود اللامحدّد، حيث تكون أرفع أنشطتنا مجرد اختيار تكتفه كل المخاطر وتعتوره كل نواقص العقل المحدود.

يمضى برديف فيحدث عن 'حرية اختيار الحق والحرية في الحق'. السخف الذي تتطوى عليه فكرة 'حرية اختيار الحق' ينبغي أن يكون واضحاً كل الوضوح. لا أحد يمكن أن يختار الخطأ أو الزيف. أن نخطئ يعنى ببساطة أن نعجز عن إدراك الحق. الخلط بين الحرية والاختيار هو ما يقود برديف للقول بأن الحرية "لا يمكن معادلتها بالخير أو بالحق أو بالكمال". الاختيار بالتأكيد بعيد كل البعد عن أن يكون معادلاً للكمال، فهو لا يكون ممكناً إلا تحت اشتراطات الوجود

(١) هذه هي المسألة التي عرفت في الفلسفة اليونانية بمسألة الغواية akrasia، والتي ناقشنا في أكثر من موضع في أفلاطون: قراءة جديدة، خاصة في الفصل الرابع، وفي يوميات سقراط في السجن (٢٠١٠)، في 'اليوم السابع' و'اليوم الثامن'.

المحدود والفاعلية العقلية المحدودة، بينما الحرية لا تتحقق إلا في الكمال. ومن جديد، حين يقول برديف إن "الخير (= الطيبة goodness) يَكُفَّ عن أن يكون خيرا بمقتضى كونه مفروضا، نجد أنفسنا بإزاء فكرة مشوشة أخرى شائعة جدًا. حين أربى طفلى أو طفلى بحيث أجعله دائما يختار الأحسن، فإنى بهذا لا أنكر عليه الحرية، بل بالعكس، إننى أعطيه نضج الشخصية، أعطيه تكامل الروح، الذى هو الحرية. لكن الطيبة الحرة، التى هى وحدها حقّة، تتطوى على حرية اختيار الشرّ." ها هنا نلقى قمة السخف الناشئ عن الخلط بين الحرية والاختيار — أو الناشئ عن التثبت دون تفكير بمواقف نيولوجية دوجمائية.

القول بأن الحرية تتطوى على حرية اختيار الشرّ، كما يقول برديف، يعنى تبرير الشرّ، يعنى التسامح مع الشرّ. إننى أجد هذا غير مقبول أخلاقيا. لو كان فى إمكان الله أن يجعل الإنسان كاملا فإنه يكون خبثاً منه ألا يفعل. كمال الإنسان لا ينفى حريته. الكمال نزاهة، فاعلية عقلية، إبداع: وليست الحرية شيئا غير ذلك. لكن الكمال المطلق ليس ممكنا لأى واقع موجود. إلا أن الكمال النسبى الممكن للإنسان، والذى يجب على كل شخص ذى قيمة أن يعمل على تحقيقه، لا يتيح للإنسان الحرية فحسب، بل وأيضا يُبقى له الامتلاك الكامل لغنيمة الاختيار ذات القيمة المزعومة. سيكون فى مقدوره أن يوازن بين البدائل، أن يعانى تجربة الشكّ والحيرة، أن يتخذ قرارات وأن يخطئ، أن يتألم، أن يحزن، أن يخاطر وأن يجابه مخاطر لا يمكن التنبؤ بها، وحتى أن يُحدث المصائب والكوارث. الكمال النسبى الذى يسعى إليه كل الناس الأختيار لن يستبعد غير الحماقات الأفدح والفضاعات الأبشع فى الحياة الإنسانية. لكن كون هذه الحماقات والفضاعات ممكنة؛ كونها قد شوّهت ولا تزال تشوّه الكون، وإن لم يكن إلا فى كوكبنا الضئيل هذا وإلا على مدى هذه الومضة من الزمن التى تشكّل تاريخ الإنسانية — هذا الواقع يبقى ولا يمكن التسامح معه بادعاء أنه ضرورة لازمة للحرية. فى أحسن الأحوال،

يمكن أن نقول إنه عَرَض بئس. إنه نتيجة لعوار الإنسان وعوار الإنسان مثال
لعوار كل وجود فعلى.

الشرّ

(٥٣)

هناك كثير مما هو حسن فى الحياة؛ لكنه محاط بالكثير من الشرّ وبالكثير
مما هو مضجر فحسب. من أين يأتى الخير؟ فى رأى، الخير هو ببساطة صفة
الكينونة - هو ببساطة صفة الحياة: الكينونة عندى، إذا أردنا الدقة، ليس لها معنى
فى انفصال عن الحياة والعقل. من أين يأتى الشرّ؟ الوجود فى جوهره زائل.
الكينونة، الحياة، العقل، لا يمكن تحقّقها إلا فى واقع مُتَلّاش. هذا جوهر مأساة
الوجود، لكنه ليس شراً. الألم، المعاناة، الشرّ تنشأ حين تتصادم الكيانات الفعلية
العابرة - منظومات متباينة شبه مستقلة، بما فيها المنظومات الفكرية فى الشخص
الواحد - مع كيانات فعلية أخرى فتعوقها وتلاشيها.

(٥٤)

تنشأ من أفضل نوايانا - وبالمثل من أحقر رغائبنا - نتائج ليس بمقدورنا أن
نتحكّم فيها ولم يكن بمقدورنا أن نتنبأ بها. ذلك لأننا عالقون فى شبك المعطى،
لأننا جزء من مسيرة الصيرورة التى ما نحن فيها إلا نُمى تحركها الآلهة. هذا هو
وجه الحياة الذى يلزمنا أن نقبله بروح الفلسفة الرواقية.

(٥٥)

معادلة التغير بالشرّ يعنى الارتقاء بالشرّ إلى مرتبة بُعد أصيل للحقيقة. هذا منزلق انزلق إليه أفلاطون. اعتبار الخير كمبدأ للدوام، كمبدأ للحقيقة، هو واحد من أخصب بصائر التفكير الفلسفى، لكن لا يتبع من هذا أن التغير شرّ. ففى التحليل النهائى، التغير تحقيق للحقيقة غير المتغيرة. الزمن هو الأزل فى الوجود: الزمن بغير الأزل ليس له حقيقة: الأزل بغير الزمن ليس له وجود.

(٥٦)

‘الخطيئة الأصلية’^(١) فى الإنسان هى وجوده. فإن تكن بالغفل خطيئة، فإنها لا تكون خطيئة الإنسان بل خطيئة خالقه. لكنها ليست خطيئة. إنها لحن حزين فى الحقيقة يقابل لحن الكينونة المتسامية البهيج.

(٥٧)

السعادة ليست حالة، إنما هى فعل. لو كانت الـ حقيقة فى الأصل إرادة بلا وعى، كما يقول شوينهاور، لكانت بالفعل بانسة (ولو أنها، لحسن الحظ، ما كانت لتعى بؤسها!) لكن الـ حقيقة كفعل خلاق بهيجة.

(١) ‘الخطيئة الأصلية’ فى theology المسيحية هى خطيئة آدم حين أكل من الشجرة المحرمة، ويرثها عنه كل فرد من البشر.

(٥٨)

يحتاج الإنسان أن يكون دائما خاضعا لَتَحَدُّ ما لِيُبقَى أفضل قواه حيّة وبقظة. لكن هذا يرجع للحالة الخاصة بجنس الإنسان. صحيح أن أقسى الضغوط وأسوأ الكوارث قد تهيئ المناسبة لتوكيد بعض من أحسن صفات الإنسان. لكن لا يجوز استخدام هذا لا كمبرر ولا كعذر لكل الأكم وكل المعاناة التي نلقاها في الحياة. ليس صحيحا أن الحياة في سلام تام وسعادة تامة تكون بالضرورة حياة مضجرة. هذا ليس صحيحا حتى بالنسبة للإنسان، وهو بكل تأكيد غير صحيح على الصعيد الميتافيزيقي: القول بأن الشر شرط لتحقيق الخير ليس إلا محاولة عبثية للاعتذار عن وجود الشر. الحياة الخيرة لها تحدياتها الخاصة الإيجابية الخلافة. هكذا هو الحال عند الإنسان. وهكذا يكون الحال بكل تأكيد عند الله. الله لا يحتاج الشيطان ليباريه.

(٥٩)

في رأيي أن زعم القديس أوغسطين St. Augustine أنه "خير" أن يوجد الشر كما يوجد الخير لا يمكن قبوله. الشر ليس خيرا وليس مؤديا إلى الخير. إن إليها خيرا ما كان يمكن أن ينتوى الشر على أي نحو. الشر يوجد برغم كون الله خيرا لا بسبب كون الله خيرا. التسامح مع الشر على أي نحو لا يمكن الدفاع عنه أخلاقيا.

(٦٠)

هل يدرك الله^(١) الشر؟ هذه المسألة ترتبط بمسألة شخصية personality الله. هل يستشعر الله حماقاتنا، استراتيجياتنا، رغباتنا السقيمة، نوايانا قصيرة النظر؟

(١) أتحدث كثيرا عن الله، رغم أنني في موضع آخر أقول إنه يحسن ألا نستخدم هذا اللفظ في المناقشات الفلسفية؛ لكن يصعب الالتزام بهذا. فنحن نحتاج كلمة للدلالة على الحقيقة الميتافيزيقية، الحقيقة المطلقة، الكاملة، القصوى. المهم أن نعرف في وضوح ماذا نعني. انظر "What Is God?" في The Sphinx and the Phoenix.

هل لهذه السلبيات والنواقص مكان على صعيد الحقيقة المطلقة؟ أم أن عقل الله لا يستقبل إلا ما هو إيجابي في مثل هذه الأحداث (المواقف)؟ أم أن عقل الله لا يمتدّ مطلقاً إلى المحدود والمعين؟ ما المكانة الميتافيزيقية لغير الكامل؟ ماذا كان موقف سبينوزا بالضبط من مسألة الشر؟ لعل يسوع^١ لم يصارع المسألة الميتافيزيقية أبداً، لكن، هل إلهه المحبّ المتعاطف جازز ميتافيزيقياً؟ قد لا نصل أبداً إلى موقف مُرضٍ في هذه المسائل، لكن لا يسعنا إلا أن نظل نسعى للوضوح في أفكارنا حول هذه القضايا إذا كنا مهتمين بأن نبقي أحياء فكرياً وأخلاقياً.

(٦١)

التقدّم، التطوّر، التاريخ - هذه مفاهيم تقتصر دلالتها على الواقع المحدود للموقف الإنساني.

(٦٢)

ليس هناك شرّ في الطبيعة. الموت ليس شرّاً. الموت مأساة، مثلما أن كل زوال مأساة. الموت شرط للحياة، الموت أحد أبعاد الحياة. هو ينطوى على المأساة بمثل ما تنطوى كل الحياة على المأساة، بمثل ما ينطوى كل الوجود، كل الواقع، على المأساة. وكذلك الألم، الألم البدني الخالص، كظاهرة بيولوجية، ليس شرّاً. إنه وظيفة حيوية، مثل التعب، مثل حركة الأمعاء. الشرّ كله انتقاء لكمال ممكن، وعلى

(١) أحرص على استخدام الصورة المسيحية للاسم للحفاظ على تنوعاته الثقافية، فاسم يسوع حيثما أورده هو محض رمز لمثالية معينة، فليس هو عيسى القران ولا حتى يسوع الكنيسة. والاسم 'يسوع' هذا ليس حتى أصل الاسم في العبرية أو الآرامية.

هذا فحدوثه دائما يتعلّق بعقل فاعل محدود. كل البؤس، كل الإحباط، كل المعاناة التي ليست من ضرورات الحياة، كل هذا ينشأ على الصعيد الإنساني. كل هذا من صنعنا، كله نتاج حماقاتنا، غباواتنا، قصورنا.

(٦٣)

كل الحياة الشرود سعيدة. كل كينونة وامضة، تبرق عبر كهف الوجود وفي لحظة تتلاشى هي فرحة خالصة. الضجر والكآبة والحزن والمعاناة في الحياة الإنسانية، هذا هو الثمن الذي ندفعه لقاء دوامنا النسبي المصطنع. فدوامنا هو محض محاكاة هزيلة، هو تزيف - ليس للأزل - بل للديمومة *duration* الأصلية التي هي خاصية الكل المتكامل الحق.

(٦٤)

ما الذي يجعلنا نحزن؟ سيسوؤني كثيرا أن يؤخذ هذا السؤال أو ما أقوله في الإجابة عليه على أنه ينال على أيّ نحو من نبل أو جمال الحزن. الحزن يدلّ على فقد شيء نعتزّ به، والروح ذات القيمة وحدها يمكن أن تعتزّ بشيء ما. الحزن في الواقع تجربة بالغة سموّ وهو أقدر من أيّ شيء آخر على إزاحة الأدران التي تترسّب في الروح في مسيرة الحياة العادية. إنما ينصبّ سؤال على آلية الحزن. يخيّل إليّ أن الحزن ينتج عن عطب يلحق بمنظومة العلاقات التي تتكوّن ونحيا حياتنا من خلالها. الطفل يستشعر حزنا عميقا حادًا عندما تهتزّ ثقته في شخص اعتاد الوثوق به. الشخص الناضج يستشعر الحزن حين يغيب شيء اعتاد أن يعتبره جزءًا من النظام الدائم للأشياء.

الروح

(٦٥)

يجب التفريق في وضوح بين التمييز بين 'الذات' 'self' و'العالم الخارجى' من ناحية، والتمييز بين 'الذات' 'subject' و'الموضوع' من الناحية الأخرى. جسمى جزء من 'ذاتى' 'self' بالمعنى المقصود فى هذا السياق، ولكنه بالتأكيد يقع فى دائرة 'الموضوع' وليس 'الذات' 'subject'، إذا أردنا إعطاء هذه المصطلحات مدلولاً فلسفياً دقيقاً^(١).

(٦٦)

يأتى الإنسان إلى الكينونة كجزء من عالم لامحدود. يولد وعيه الذاتى حين يميز بين 'الذات' 'self' و'العالم الخارجى'^(٢)، وبهذا يخلق أولى أساطيره، الأسطورة التى يدين لها بهويته identity وبوعيه الذاتى.

(٦٧)

هذا التمييز الفكرى هو، مثل كل الأفكار، أسطورة يخلقها العقل كوسيلة للتعامل مع عالم الواقع. الحدّ الفاصل بين 'الذات' و'غير الذات' ليس واقعياً؛

(١) لا أرى مصطلح 'النفس' يصلح لأداء أى من المعنيين حتى يغنيانا عن الارتداج فى استخدام 'الذات'. وعلى كل حال فليست المشكلة فى المصطلح، فحتى فى الإنجليزية حيث نستخدم لفظين مختلفين (self وsubject) فإننا نواجه الخلط بين المعنيين.

(٢) التمييز بين 'الذات' subject والموضوع مرحلة متقدمة جداً، تأتى مع التفكير الفلسفى المجرد.

صلاحيته تقتصر على عمله كأساس لمفهوم 'الذات'. الهواء الذي أَسْتَشْقِه هو جزء منى تماما مثل خلايا جسمى، وهذه بدورها تُطرح بعيدا على الدوام وتُسْتَبَدَل. (يقول لنا علماء البيولوجيا إن خلايا المخ لا تستبدل على امتداد الحياة. هذا يعطى المخ الحق في أن يُعَدَّ اللبِّ والبنية الأساسية للهوية الشخصية؛ لكنه لا يُبطل حُجَّتِي. فالمخ بدون ما يحيط به peripherals ليس هو الشخص.) شعاع الضوء مرتبط بالمنظومة التى تشكّل شخصى بمثل ارتباط الشكل الذى يتكوّن فى مخى نتيجة لانعكاس شعاع الضوء ذاك. هذا القلم الذى أكتب به هو فى هذه اللحظة امتداد لذراعى ويدى وهو مكمل لشخصى بمعنى صحيح تماما؛ ومع ذلك، فهذه الذراع وهذه اليد يمكن أن يُبْثَرَا دون أن أفقد جزءا جوهريا من 'ذاتى'. ولكننا هنا قد انتقلنا إلى مفهوم جديد للهوية، مفهوم الروح.

(٦٨)

أنا لحظة **moment** فى الامتداد المتصل الذى يشمل العالم كله. المجرات البعيدة لا تؤثر على منظومتى تأثيرا ملحوظا، لكنها مع ذلك لحظات **moments** من نفس الكل الذى يضمّنى. كل شخص هو مركز فاعلية عقلية ينعكس فيها العالم كله تماما بمثل ما تحتوى كل واحدة من موندات **monads** لايبنتس العالم كله، غير أن كل شخص عندى - على عكس الحال فى موندات لايبنتس - هو فى الواقع مفتوح للعالم كله.

(٦٩)

الروح هى حقيقتنا، لكن مفهوم الروح قد مرّ بتاريخ بائس جدًا. أعطانا سقراط الجوهر الأساسى القيم، لكن ما لاقته الفكرة من شقاء بدأ حتى مع أفلاطون.

(٧٠)

الروح ليست شيئا entity بل مستوى من الكينونة. الروح هى التكامل والاكتمال، هى امتلاء الكينونة، الذى نبلغه فى النزاهة الأخلاقية والفكرية.

(٧١)

أفضل مفهوم للروح هو مفهوم سقراط: الروح هى ذاك الشيء فىنا الذى يزدهر بفعل الخير ويذوى باقتراف الظلم.

(٧٢)

افتراض أفلاطون لثنائية الجسد والروح كان بالغ الضرر. فى هذا، غفل أفلاطون عن البصيرة العميقة التى أدركها سقراط، والتى عبر أفلاطون نفسه عنها أحسن تعبير، والتى مؤداها أن التمييزات الفكرية (المفاهيمية) - والتى تكون ذات صلاحية وظيفية ومغزى وظيفى - تصبح زائفة حالما تتخذ مسحة النهائية. تمييز الجسد والروح (أو العقل) واحد من أخصب التمييزات على مدى تاريخ الفكر الإنسانى. إلا أنه حالما يفترض أن التمييز نهائى، فإنه يتحول إلى واحد من أكثر أوهام البشر ضررا.

(٧٣)

منذ أسكن أفلاطون فى عالم الفلسفة الأسطورة الدينية القائلة بانفصال الروح والجسد، لم تكن لفكرة فلسفية من الأثر المدمر مثل ما كان لفصل ديكارت

Descartes بين الامتداد *res extensa* والفكر *res cogitans*. لم يكن هذا بالطبع غير تكرار لخطأ أفلاطون. لكن بعد أن كان خطأ أفلاطون قد أوقع كل الضرر الذى كان له أن يوقعه فى مجال الثيولوجيا ومجال الأخلاق وفى وقت كانت الأرض تُمهّد فيه لفهم أعقل للروح والجسد كوجهين لحقيقة واحدة، جاءت صياغة ديكارت الجديدة لتعطى رخصة حياة مجدّدة للخطأ ولتضع الفلسفة النقدية بأكملها على مسار ملتوٍ موبوء بالأغلاط والأوهام. (هذا يفسّر رفضى لأن أصف موقفى الفلسفى بأنه ثنائى *dualistic*، معارضا بذلك مصطلح فلاسفة أتفق معهم فى تأكيد حقيقة العقل أو الروح ومناهضة المادية والاختزالية *reductionism*).

(٧٤)

نحن خالقو شخصيتنا، خالقو روحنا؛ لكننا مخلوقات الـ حقيقة، ليس فحسب لأن فرديتنا مؤسسة على 'الحقيقة' (واقع كينونتنا يولد فى العالم ومن العالم)، وإنما أيضا لأن الحقيقة التى نبلغها هى تأكيد للـ حقيقة. نحن خالقو صورنا المعينة؛ لكننا لسنا أبداً خالقى مُعطائيتنا؛ والمتسامى فى حقيقتنا ليس ناشئاً — لو لم يكن هناك أصلاً لما كان ممكناً أى شئ أن يكون.

(٧٥)

يقول أفلاطون إننا لا نبلغ الكمال الروحى إلا بأن ننبذ الجسد. لكن ينبغى ألا ننسى أننا لا نستطيع أن ننبذ الجسد إلا من داخل الجسد. إننى لا أعرف روحانية فى انفصال عن الأحوال الجسدية. الروحانية الوحيدة التى لها مغزى عندنا هى روحانية تتحقّق من خلال التسامى على الأحوال المادية، أو بالأحرى من خلال تحويل المادى إلى روحانى، فالروح ذاتها ليست إلا التكامل المتحقّق فى ذات هذا

الفعل. الروح هي إعطاء صورة الـ فعل واقعا في فعل تحقيق المعطى في فاعلية العقل الخلاقة، إعطاء الأزل واقعا في وجود زائل.

الخلاصة

(٧٦)

الحياة سرّ mystery؛ الحبّ سرّ؛ لكن الموت ليس سرا. الموت واقع بسيط، شرط ضروري للوجود. بدون الموت لا تكون هناك صيرورة، ولا تغيّر، ولا واقع معيّن متفرّد، بل يكون هناك فقط (إن جاز أصلا أن نستخدم لفظ الكينونة في هذه الحالة) شيء لا يمتيّز وبلا حياة: بغير موت المحدود، يكون الـ موت المطلق.

(٧٧)

ينبئنا أفلاطون في الـ فايدون بأن حياة الفيلسوف 'مران على الموت': هذا المران على الموت هو نضال دائم للتغلب على محدودية كل كينونة محدّدة، جهد مثابر من الفيلسوف لتحرير نفسه من سلبية ومن أسر الوجود الذي تحدّده عوامل من خارج الذات.

(٧٨)

أسمى غاية للإنسان أن يكون فاعلية عقلية خلاقة. في الفاعلية العقلية الخلاقة يبلغ الإنسان أزلّه. أزل الإنسان لا يدوم. أزل الإنسان هو أن يتسامى، في

الزمن، على اشتراطات الزمن؛ أن يحقّق، فى الزمن، اشتراطات الكينونة التى تجعل من صيرورته تعبيراً خلاقاً عن الكينونة.

(٧٩)

بالطبع، بما أن وجود الإنسان هو مبدئيّاً معطى، فإن إبداعه creativity لا يكون أبداً تامّاً، تساميه على الزمن لا يكون أبداً كاملاً.

(٨٠)

الفلسفة لا ينبغي أن تتشغل بالخلود، بل بأزليّة الروح، بحقيقة الروح. الخلود حلم باطل. لكى يكون له أى مغزى يجب أن يعنى بقاء الشخص person (= الشخصية). لكن 'بقاء الشخص' قول بلا معنى لأن الشخص هو بؤرة تغيّر مستمرّ. ليس له أى دوام أو أى استقرار. إنه ليس أبداً 'هذا' بل هو دائماً 'ماذا' متلاشياً.

(٨١)

عقيدة البقاء الشخصى بعد الموت، حين لا تكون مجرد أثر باقٍ من اعتقاد ولأنه أحلام الإنسان البدائى (بكلا المعنيين، الحرفى والمجازى، لكلمة الأحلام)، فإنه فى أحسن الأحوال يكون سوء فهم، استنتاج خاطئ من المفهوم الفلسفى الحقّ لـ 'خلود' الروح، أو ما أفضّل أن أسميه أزليّة الفاعلية العقلية (الأخلاقية) الخلاقة.

(٨٢)

الروح ليست وجودا موضوعيا، ليست واقعا محددا، إنما هي بؤرة فاعلية خلاقة. إنها تشير إلى مرتبة من الفاعلية العقلية الخلاقة. إنها لحظة من الأزل: لحظيتها (كونها لحظة) هي لحظية واقعية؛ أزليتها هي أزلية كونها حقيقة.

(٨٣)

الخلود هو التعبير الأسطوري عن المفهوم الفلسفي للأزل. حين يؤخذ حرفيا فهو لا شيء غير حلم.

(٨٤)

تبلغ الروح الأزل في فاعليتها الخلاقة، لكنها في ذات الفعل مظهر للأزل محدد، محدود، وبالتالي زائل.

(٨٥)

لا يحاول طلب الأزل في امتداد للزمن لامحدود (لامتناه) إلا شخص اختلط عنده مفهوم الأزل والزمن اختلاطا تاما. الزمن هو التغير. الزمن هو أحد أبعاد الحياة. الحياة تعبير خلاق عن الأزل لكنها ليست الأزل؛ وليست أزلية في أى هيئة فعلية (في هيئة واقع). إنها لا تبلغ الأزل إلا في الزوال، في الموت. الفاعلية العقلية الخلاقة هي موت متواصل. الطبيعة في موت دائم، لكن الموت الخلاق

للإنسان لا يدوم إلا لبعض الوقت^(١). لأن الإنسان محكوم بعوامل خارجية، يأتى وقت لا يعود فيه يموت بل ببساطة لا يعود يكون، يتحلل، لا يعود ذلك الفرد المعين الذى نعرفه، ذلك المركز الخاص فى مستويات الفاعلية المختلفة للطبيعة. دوريان جراى^(٢) لا يمكنه أن يستشعر تجربة لذة حسية، ولا حتى أى إحساس بسيط. إنه شبح مجمّد للحظة جنحت بعيدا عن تيار الزمن المحيى.

(٨٦)

الروح، من حيث هى مبدأ تكامل، هى فوق التغير. لكنها هكذا نسبيا فقط؛ هى كلّ مشروط، هى كمال داخل منظومة من أمثلة الكمال. إننا نحقق الأزل فى الزمن، نشارك فى الأزل من خلال الزمن. الإنسان الخير الحكيم إذن يحيا الأزل، لكن على مدى حياة واحدة؛ ثم يموت، وتتشأ بؤر أخرى للأزل.

(٨٧)

حُجّة أنه إذا كان الله هو الحبّ فلا بدّ أن يحفظ أرواحنا (Brian Hebblethwaite, The Ocean of Truth, 1988, ch.9)، هذه الحُجّة لا أجد لها صدق فى نفسى، فليس هذا إلا غرور الإنسان. إذا كان الله يسمح لزهرة بأن تتلاشى، إذا كان يسمح لقوس قزح ألا يكون أكثر من ظاهرة لحظية، فلماذا لا يكون الكائن الإنسانى الفرد - حتى وإن كان كيتس أو شوبان أو غاندى - تحقيقا وقتيا متلاشيا للقيمة؟.

(١) موت الطبيعة الدائم حياة دائمة؛ موت الإنسان الذى ينوم زمنا محدودا هو حياته المحدودة؛ أما هذا الذى نسميه الموت فليس موتا محييا بل هو انتهاء وانتفاء للحياة.

(٢) الشخصية المحورية فى رواية أوسكار وايلد صورة دوريان جراى Oscar Wilde's 'The Picture of Dorian Gray' (1891).

(٨٨)

أعلن نيتشه Nietzsche موت الله. إنه لم يكذب، لكنه أخطأ. إنه لم يعرف أن الله عنقاء حقّة تولد في موتها. كيف كان يمكن أن يكون هناك موت في العالم لو لم يكن الله يموت في كل لحظة؟ ما يدعو البسطاء الصيرورة والتغيّر، يعرف الحكماء أنه تواصل موت الله ومولده من جديد.

(٨٩)

كل أساطير موت الإله القديمة كانت ثريّة البصيرة. المسيحية استعارت الأسطورة لكنها أفسدتّها بأن حصرتها في نطاق حدث تاريخيّ معيّن.

(٩٠)

الروح، أيّ روح معيّنة، لا يمكن أن تكون أزلية إلا في نطاق 'هنا' و'الآن'؛ إنها لا يمكن أن تكون أزلية إلا زمنيّاً، وأزليتها، لكونها زمنية، لا بدّ أن تزول. الأزل الوحيد المسموح به للإنسان أن يجسّد صورة الأزل زوالاً transiently: كل الحياة، كل الوجود، كل ما هو معيّن، هو، جوهرياً، زائل.

(٩١)

تأتي الزهرة إلى الكينونة؛
تغنى أغنيتها البهيجة؛

ثم تتلاشى.
لا تطلب مكافأة؛
لا تحلم بذكرى؛
لا تريد خلوداً.
أنا أكثر جدارة من الزهرة
بالمكافأة،
بالذكرى،
بالخلود؟.

الحقيقة

(٩٢)

أن يكون يعنى أن يكون خيراً. هذا هو المبدأ المحورى فى أونتولوجيتى. للمبدأ وجهان بينهما صلة وثيقة (كما ينبغى أن نتوقع، إذ هما وجهان لمبدأ واحد). الوجه الأول يتبع مباشرة من قناعتى بأن المصدر الأقصى لكل ما هو كائن هو عاقل وخير^(١). ويتبع من ذلك ما يلى: أن يكون لشيء نصيب من الكينونة يعنى أن

(١) ودبت لو استطعت أن أجعل هذه العبارة أقل إحياء بالشمسية، فأتأ لا أريد أن أقول: هناك مصدر وهذا المصدر عاقل وخير، بل بالأحرى، الفاعلية العقلية والخير شيء واحد، وهذا الشيء الواحد هو الحقيقة القصوى وهو ينبع كل كينونة. لكن اللغة، رغماً عنا، تشطر وتشطى ما هو واحد.

يكون له نصيب من الخير. الخير مطلق: كل ما هو كائن هو خير من حيث إنه كائن. الشرّ نسبي: هو غياب خير ممكن. كل هذا صحيح حتى وإن بدا مبتذلاً، لكنه يكون محض بلاهة أن نظنّ للحظة واحدة أننا نجد فيه الإجابة لمشكلة الشرّ. إنه ليكون خطأ قاتلاً أن نستخدمه لنستترّ على كل الألم وكل البؤس وكل الشرّ الذي ينبغي أن تأخذه أحكامنا الأخلاقية في الحسبان.

إما أن الله مُتَعَالٍ (مفارق) transcendent وله القدرة على تشكيل وتصميم كل الأحداث في العالم والتحكّم فيها، وفي تلك الحالة لا يمكن إعفاؤه من المسؤولية عن كل الشرّ في العالم؛ أو أنه باطن immanent في العالم، يخلق الخير لأنه خير، لكنه غير قادر على منع تصادم وتشابك مخلوقاته؛ غير قادر على إبطال الضرورات المتأصلة في شروط - في أبعاد - ذات كينونتها^(١).

الوجه الثاني يمثّل البعد الأخلاقي لنفس المبدأ. إنه هذا ببساطة: أن يبلغ أى شيء كمال الكينونة الحقّة؛ أن يخلص من الزوال والنشظى الشاملين اللذين يلحقان بكل وجود محدود؛ أن يشارك في كمال وأزلية الكينونة المطلقة - هذا ممكن فقط بأن يكون خيراً. لا يستطيع الإنسان أن يتغلّب على الموت في الحياة الذي يحتمه ذات وجوده، إلا بممارسة الإبداع المحبّ، إلا بحياة الحبّ الخلاق، الذي يحقق الحياة في الموت.

تماماً كما أن السبيل الوحيد، في المجال النظرى، إلى معرفة الحقيقة لا نجده إلا في نزاهة الفاعلية العقلية التي هي شيء واحد مع الخير الأخلاقي، فالسبيل الوحيد كذلك، في المجال العملي، لأن ننال الحقيقة نجده في النزاهة الأخلاقية التي هي شيء واحد مع الفاعلية العقلية.

(١) ينبغي ألا يغيب عنا أبداً أن كل هذا ليس إلا سعيًا لأن نجعل أفكارنا، التي هي من خلقنا نحن، تتسق وتتناغم مرضاة لحسنّا العقلاني، وأننا في الحقيقة - كما أثبتنا سقراط - لا نعرف شيئاً: غاية حكمة الإنسان أن يحاول التعرف على نفسه وألا يخدع نفسه.

(٩٣)

الحقائق التي تهمّنا ككائنات إنسانية ليست هي 'الحقائق' التي تصطدم بنا ونصطدم بها في العالم؛ الحقائق التي تهمّنا ككائنات إنسانية هي الحقائق التي نخلقها لأنفسنا: هذه كلها اختلاقات **fiction**، لكنها اختلاقات ذات معنى تشكّل مضمون حياتنا العليا، كينونتنا الذاتية، حقيقتنا الداخلية. — كينونتنا الموضوعية، "هذا الجسد الجسيم الجسيم"^(١)، يذوب فعلا، ينحدر مع تيّار الزمن إلى العدم؛ كينونتنا الذاتية نافذة تطلّ على الأزل، ورغم أنها لا تدوم، إلا أن موتها هو الحياة الحقة.

(٩٤)

الـ حقيقة سرّ **secret** أزلي، وكل ما يجسّد الـ حقيقة، وإلى مدى ما يكون تجسّده للحقيقة عميقا وتامّا، هو سرّ **mystery**. الحياة سرّ؛ الجمال سرّ؛ الحب سرّ؛ الخير سرّ. أقصى ما يمكن للفلسفة، للفنّ، للشعر، للدين، أن تفعل، هو أن تكسو السرّ بأردية ينسجها العقل.

(١) من هاملت شكسبير، الفصل الأول، المشهد الثاني.

الباب الثالث

الكمال

العقل موطن ذاته، وفي ذاته

يجعل من الجحيم نعيما، ومن النعيم جحيما.

جون ملتون، John Milton, Paradise Lost, I. 254-5

يمكن للجنس البشرى فى مستويات الحياة الدنيا أن
يتزعزع على محض ومضات بدائية من الفكر. لكن حيث تبلغ
الحضارة غايتها، فإن غياب فلسفة حياة متسقة، تتخلل المجتمع
كله، يؤدى إلى الانحلال والسأم وتراخى الجهد.

أ. ن. وايتهد A. N. Whitehead

كون الشر لا يستقر هو النظام الأخلاقى للعالم.

أ. ن. وايتهد A. N. Whitehead

الحب والفكر: هذه هى الحياة الحقّة للروح.

فولتير Voltaire

الفصل الأول

الخير^(١)

(١) الحديث في هذا الفصل عن الخير في الإنسان، أي الطيبة أو الفضيلة، لا الخير المطلق على الصعيد المبتاهزي، وإن كان الخير في الإنسان لا يقوم إلا على قاعدة الخير المطلق.

(١)

يخبرنا جومبرزس Gomperz بأن "الـ جورجياس لا بد أن تُعدّ، من ناحية الحُجّة، بين أضعف ما أنتجه قلم أفلاطون" (Theodor Gomperz, The Greek Thinkers, Book V, ch. V, Sec. 8) (الاقتباس في الطبعة الإنجليزية من ترجمة ج. ج. بيرى G. G. Berry). في طبيعة الأشياء، لم يكن ممكناً أن يكون الأمر غير هذا، فليس الهدف الأساسى للـ جورجياس فحص أية مشكلة معيّنة تتعلّق بنظرية الأخلاق (كما هو الحال فى الـ پروتاجوراس مثلاً)، وإنما تقديم مثال. المهمة إبداعية وليست جدليّة: لإنجازها نحتاج أن نستدعى الشعر، لا العلم.

لا يمكننا أن نورد أى سبب، أى مبرر، أى تعليل لتفضيلنا أن نعانى الظلم على أن نقترف الظلم. طالما بقيت روحنا، طالما بقي شخصنا غير محدّد، غير محدود، يبقى بلا قيمة - على أى حال، بلا قيمة لذاته؛ سيُلحق القيمة بأشياء خارجية وتتحصر كينونته وحقيقته فى تلك الأشياء الخارجية. (بالطبع لا يمكن أبداً أن يكون الشخص غير محدّد على نحو مطلق: لكى يكون للشخص أى 'حقيقة'، أى وجود، لا بد أن يكون محدّداً بطريقة ما، على مستوى ما من الكينونة.) لا يمكن لفاعلية عقلية محدودة أن تحقّق تلقائيتها إلا بأن تحضن فى حريّة مثلاً ما أو مبدأ ما أو قاعدة ما. عندئذ فقط يصبح الفرد شخصاً، يكتسب روحاً. هذا، فى رأى، هو الدرس الذى ينبغى أن نتعلّمه من فلسفة كنّت Kant الأخلاقية.

حالما يتلقّى الفرد وِسْمَ مثالٍ ideal عظيم، أيّا كان ذلك المثال، حالما يصوغ ذلك المثال كينونته، يكتسب فردية، يكتسب هوية، يصبح لذاته كُلاً متكاملًا: تلك الفردية، تلك الوحدة الكلية المتكاملة، تؤكد ذاتها فى الفعل.

إذا كان سقراط يؤثر أن يعاني الظلم على أن يقترب الظلم، فذلك لأن تلك كينونته: أن يفعل غير هذا، أن يكون غير هذا، يعنى عنده، بأصدق معنى للكلمة، ألا يكون. إذا ما حدث عن مثالي، فإني عندئذ، إذ أفعل ذلك وإلى مدى ما أفعل ذلك، لا تعود لشخصيتي character، لفرديتي، لشخصائيتي personality، أى كينونة: أنجرف، تتحكم في عوامل من خارج ذاتي، أصبح منفعلا passive لا فاعلا active؛ أفقد وحدتي الكلية المتكاملة، أفقد نزاهتي. لكن إذا سألت: ولم لا؟ - إذا كانت النزاهة والوحدة الكلية المتكاملة لا توجد شرارة في عقلى، إذا كانت روى لا تستعر فيها تلك النار المقدسة - فلا يمكن أن أجد إجابة مقنعة، ولا أى إجابة على الإطلاق. الأخلاق، فى منتهى الأمر، مثلها مثل الـ كينونة Being، لاعقلانية. لاعقلانية، لكن ليست لامعقولة. فتلك النزاهة، تلك الوحدة الكلية المتكاملة، هى نفسها فاعلية العقل.

إننا لا نستطيع أن نلوم، على أسس عقلانية خالصة، أولئك الأشخاص الذين يسعون وراء أهداف أنانية، أو ضيقة الأفق، أو قصيرة النظر، أو سخيفة: يمكننا فقط أن نرثى لهم إذا كنا نعتقد أن مفهومنا للحياة أكثر جدارة. معاقبة الانحرافات الاجتماعية قد تكون وسيلة عملية للمحافظة على نظام يقبله المجتمع، لكن لا يمكن أن يكون له تبرير عقلاني نهائي.

يقول البعض: "لماذا يتحمل فلان كل هذا العناء لمساعدة غريباء؟ لا بد أن عنده سببا." الشطار من الناس عندهم 'سبب' 'reason' لكل ما يفعلون. أما الحكماء فلا. الحكماء يتصرفون لأنهم مصابون بجنون مقدس يدفعهم لعمل الخير؛ لأنهم لا يشعرون بأن لهم كيانا، أن لهم حقيقة، إلا وهم يفعلون الخير. فى كل التفاصيل الدقيقة لأفعالهم قد يتباهون بأن عندهم دائما 'سببا'، بكونهم دائما عقلانيين. لكن بالنسبة للغرض النهائى والهدف النهائى لأفعالهم، فليس عندهم

‘سبب’. يفعلون^(١) ببساطة كي يكونوا أكمل ما تكون الكينونة. فى هذا، أنى لهم أن يكونوا عقلانيين ما دامت الـ كينونة نفسها فى منتهى الأمر لاعقلانية؟.

فى منتهى الأمر، أساس الأخلاق اختيار؛ فإننا إذا لم نختر أن تكون لنا روح، بالمعنى السقراطى أو المسيحى أو الهندوكى، فلن تكون لنا روح. قد نحيا حياة حيوانية بسيطة، وعندئذ نكون حيوانات فحسب: نبقى هكذا حتى نقيم على الاختيار. إننا لا نستطيع إيجابياً أن ‘نختار’ أن نحيا حياة حيوانية بسيطة، لأن فعل الاختيار ينقلنا تَوّاً لما وراء الحياة الحيوانية البسيطة. استخراج مضامين implications (وليس أسس) الاختيار الأخلاقى هو الفلسفة الأخلاقية. (يا لخبث الكلمات! ها أنا أتحدث هنا عن الاختيار الأساسى الأخلاقى؛ فى موضع آخر تحدثت عن الاختيار الذى ينبغى تمييزه عن الحرية الأخلاقية. مثل هذه المفارقات الاصطلاحية، على ما أعتقد، لا مفرّ منها فى حدود معينة إذا لم نكن مستعدين لأن نقنع بلغة سليمة إلا أنها بلا حياة. ليس العلاج لذلك أن نتقدّم تدريجياً نحو رمزية رياضية مثالية، بل أن نأتى إلى قراءتنا بمزيد من الخيال والأريحية وحسن النية.)

غاية كل صورة من الكينونة هى توكيد تلك الصورة. الحياة الأخلاقية صورة من الكينونة. لا يمكن أن تكون لها غاية غير تحقيق الكمال الأخلاقى. متى عرفنا فى أنفسنا تجربة الكمال الأخلاقى، فلن يكون لأى هدف عندنا قيمة أعلى من كينونتنا الأخلاقية، أعلى من نزاهتنا الأخلاقية. لكن الحياة الأخلاقية نفسها ليست إلا نوعاً من كمال الكينونة الخلافة. الفنان يعلن أن فنه هو الغاية الأسمى. العالم يتنازل عن كل شىء فى سبيل سعيه للمعرفة. المستكشف يقبل الموت ثمناً لملاحقة حلمه. لا تناقض ولا استنثار فى هذا. كلهم كهنة فى معبد نفس الإله.

(١) استخدم الفعل لازما لا متعدياً ليرتبط بمفهوم الفعل الأخلاقى الخلاق.

فقط حين نفعل نكون؛ فقط حين نقترّب من الوحدة الكلية المتكاملة للفعل نستشعر بهجة الكينونة. حين نكون منفعلين^١ لا يتجاوز وجودنا ما يأتينا من قوى من خارج ما يشكّل هويتنا الحقيقية.

حين أفهم، حين أحب، فأنا كلّ متكامل، وأشارك في الأزل.

(٢)

هناك فرق واضح بين معلمى الأخلاق moralists ومُنظّرى الأخلاق ethicists، أو فننقل بين مبادئ الأخلاق morals وفلسفة الأخلاق ethics. معلمو الأخلاق يقولون لنا كيف ينبغي أن تكون الحياة، أى حياة هى جيدة بأن نحياها. هذا عمل خلاق: إنهم يخلقون مثلاً، يخلقون نماذج للحياة. هم لا يسألون 'كيف؟' ولا 'لماذا؟'. هم ليسوا معنيين بتفسير أى شىء. هم لا يثيرون أى مسائل فلسفية. يسوع، بوذا، كل الأنبياء والشعراء يدعون لطريقة حياة. هم معلمون أخلاقيون خلّص. حين يحتاجون أن يقدموا، أو يطلب منهم أن يقدموا، أى تفسير أو تبرير لتعليمهم الأخلاقى، فإنهم لا يأتون بجديد، بل يستعيرون تفسيراتهم أو تبريراتهم من التراث الذى ينتمون إليه. قد يكون فيلسوف ما فى الأساس معلماً أخلاقياً؛ لكن لا يمكن للفيلسوف، من حيث هو فيلسوف، أن يكون معلماً أخلاقياً خالصاً. لعل سقراط أكثر الفلاسفة اقتراباً من هذا. المُنظّر الأخلاقى ليس معنياً بالدعوة للحياة الخيرة بقدر عنايته بأن يفهم الـ 'كيف' والـ 'لماذا' وراء كون الحياة الخيرة خيرة. فكره أيضاً خلاق: هو يخلق مفاهيم، يخلق أنساقاً فكرية. يقترّب أرسطو

(١) المنفعل، بالمعنى الاصطلاحي المقصود هنا، هو الذى يقع عليه الفعل؛ الاتفعال بهذا المعنى هو الوجه السلبى للفعل، فليس المقصود الاضطراب النفسى أو العاطفى كما فى الاستخدام المعتاد للكلمة.

كثيراً من أن يكون مُنظراً أخلاقياً خالصاً. عند أفلاطون وعند سبينوزا يمتزج الخطبان في نسيج فكرهما إلى الحدّ الذي يصبح معه من المستحيل فصلهما دون تدمير النسيج.

الأخلاق النظرية لا يمكن أن تكون إرشادية prescriptive. الإرشاد ليس مهمة المنظر، بل مهمة النبي^(١)، المصلح، الشاعر. المقولة الأخلاقية لا تنبئ بواقع fact، بل توجد حقيقة. هذا سرّ معرفة الخير عند سقراط التى هى مع ذلك ليست أى نوع من المعرفة^(٢). يخلق العقل الفاعل لنفسه فكرة الخير – يُمثل تكامله الذاتى الخلاق إبداعياً فى فكرة الخير – ثم يعيد إبداعياً تأكيد الفهم المتحقق بهذا فى أفعال خيرة. حين أحتضن تطويبات موعظة الجبل^(٣) على أنها حق، فليس هذا لأنى أجدها متوافقة مع أى واقع، ولا لأنى أجدها منطقياً مقبّعة ولا تحليلياً متسقة، لكن لأن ذلك هو الطريق لأن أمثال مثالا اخترته.

النظرية الأخلاقية، مثل كل نظرية، تعيد تقديم معطيات الحياة الأخلاقية فى منظومات فكرية، وهذه، لكونها فكرية، هى بالتالى أسطورية. النظرية الأخلاقية مثلها مثل النظرية فى كل المجالات الأخرى هى جائزة، شيقة، قيمة. إنها تتيح مجالاً لنشاط فاعليتنا العقلية. لكن كل نظرية أخلاقية تعاني بالضرورة عوار وتناقض كل نظرية.

(١) أرجو ألا تحمّل الكلمة ملولاً دينياً. ليس بوذا فحسب نبياً بمفهومي، بل نيتشه، تولستوى، شيلر، بليك، طاغور، صلاح جاهين، كلهم أنبياء بهذا المفهوم.

(٢) راجع الفصل الثانى من الباب الأول من هذا الكتاب، وانظر كذلك أفلاطون: قراءة جديدة، الباب الأول كله وخاصة الفصل الثانى "عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية" والفصل الثالث "الحوار السقراطى".

(٣) إنجيل متى، الأصحاح الخامس؛ إنجيل لوقا، الأصحاح السادس، ٢٠ - ٤٩. مرة أخرى، أرجو ألا يسماء فهم إيماءاتى المتكررة للتراث المسيحى. موقفى من الدين أوضحه فى الفصل الرابع من هذا الباب. انظر أيضاً

"Thoughts Towards a Critique of Religion" فى The Sphinx and the Phoenix

النظرية تمثّل لمجموعة معطيات (ظواهر، وقائع، أحداث، تفاصيل، إلخ.) في صياغة فكرية، وما دامت فكرية تكون بالضرورة أسطورية. نفس المجموعة من المعطيات يمكن تمثيلها بنظريات مختلفة متكافئة الصلاحية. يمكن لنظرية أن تتفوق على أخرى بكونها أكثر إرضاء لعقلنا. لكن ليست هناك نظرية أصدق من أخرى. الصدق يتعلّق فقط بالإخبار عن (بوصف) المعطيات وليس بتفسير أو تنظير المعطيات.

التمييزات التي يضعها المنظر الأخلاقي، المفاهيم التي يقدّمها، تجزئ الفعل الأخلاقي. إنها تمنحنا بصيرة، لكنها تنتهك الوحدة المتكاملة للفعل. لذلك فإنها تتطوّر كلها على خطأ، وكل الفلاسفة يرون بعضهم بعضا مخطئين.

سيكولوجيا الأخلاق، التي تدرس ظواهر ومجريات *processes* الحياة الأخلاقية، هي دراسة موازية، ربّما يميّزها عن النظرية الأخلاقية كونها إمبيريقية في مقاربتها للموضوع.

المثّل الأخلاقية، مثلها مثل مفاهيم الفلسفة الأخلاقية، هي أساطير إبداعية. إنها تختلف عن بعضها البعض، لكن ليس لزاما أن تتناقض مع بعضها البعض. أفلاطون وإبيقور Epicurus يقفان على قدم المساواة.

إذا قلنا إن الخير هو السعادة، فلعلنا لا نجد سعادة شريرة، لكن من الممكن أن نجد سعادة ضحلة أو تافهة. قد نقول، كما وجدتي كثيرا أميل لأن أقول مع كنت Kant، إن الخير هو النزاهة الأخلاقية، هو الجدارة الأخلاقية؛ لكن الجدارة الأخلاقية، كي يكون لها مغزى، يلزم أن يكون لها محتوى، يلزم أن تتحقّق مثلاً في سعادة الفاعل نفسه أو في سعادة الآخرين. ربّما ينبغي أن نقول إن الخير هو الحياة ذاتها، أو هو الكينونة ذاتها. لكننا نجد أن هناك درجات ومستويات من الحياة ومن الكينونة. هل نقول إذن إن الخير هو أكمل كينونة، وهذا يعنى بالنسبة لى فاعلية

العقل؟ ولكن ألسنا نقول إن الله، وهو الكينونة الكاملة، وجد من الضروري أن يحقق كينونته في الوجود الزائل؟ الخير، على هذا الاعتبار، يكون هو الحب. الواقع أن كل هذه مواقف فكرية تهتئ لنا أن نمارس فاعلية عقلنا، أن نوجد مجالا لنزاهتنا الشخصية. ليس متاحا للإنسان أن يدرك أى صدق مطلق.

لا رغبة لى فى أن أشارك فى الجدل الدائر حول البديهية الأخلاقية *ethical intuitionism*. أودّ هنا أن أقدم ملاحظتين فقط. أولا، إننا بالتأكيد نجد فى الحيوانات الأخرى، غير الإنسان، كل ظواهر الحب، والتعاطف، والتفانى، حتى وإن كنا بطبيعة الأمور محرومين من أن نعرف يقينا ما المشاعر أو ما التجارب 'النفسية' المصاحبة لتلك الظواهر. ثانيا، يمكن أن نقول على الأقل إن المثل والنوازع الأخلاقية ليست كلها فطرية. الكثير منها تخلقه فينا الثقافة — بالتلقين وبالقدوة. هذه المثل والنوازع الأخلاقية تشكل جزءا من شخصيتنا، من برنامجنا الروحي. إنها تعطينا قيمتنا ككائنات إنسانية. أنا أعتقد أن تقدير الجمال واحد من هذه النوازع. وأنا أميل أيضا للاعتقاد بأن حيوانات أخرى أيضا عندها إحساس بالجمال، ولو أننا مرة أخرى نجد أنفسنا محرومين من الفهم الكامل لأننا لا نعرف معرفة مباشرة كيف ترى تلك الحيوانات الأشياء وكيف تسمعها. هكذا، فى هذا المجال أيضا، يبدو أننا نملك قدرات فطرية ومشاعر مكتسبة.

من أين تأتى الصلاحية الموضوعية للقيم؟ كل قيمة هى توكيد، هى تجسيد، للنزاهة (= وحدة الكل المتكامل). والنزاهة وجه، بُعد، لل حقيقة، للكمال. ما دمنا نتوق للكمال وبمقدار ما نتوق للكمال، لا يمكن أن نجانب النزاهة.

ماذا نعنى حين نضع 'الحقيقة الموضوعية' للمبادئ الأخلاقية موضع تساؤل؟ إن مقولة عن الواقع *fact* أو 'قانونا' يتعلق بظواهر طبيعية يمكن أن يكون موضوعيا لأن المقولة والقانون يتعلقان بوقائع يمكن ملاحظتها من جانب عديد من الملاحظين. ولكن كيف يمكن لقيمة أو لمثال *ideal* أن يكون موضوعيا فى حين أنه

لا يتعلق بواقع بل بمرتبة من الحقيقة؟ 'صحة' المثال (كونه صحيحا) تتمثل في تحقيقه لوحدة الكل المتكامل، في تحقيقه للنزاهة. المقولة الأخلاقية لا تقرر واقعا fact؛ إنها توجد حقيقة reality. ليس من طبيعتها أن تنقل صدقا truth بل أن تركي كما لا perfection^(١).

لا يمكن لنظرية للموضوعية الأخلاقية أن تصمد للنقد. لكن ذلك لا يوقعنا في برائن النسبية الأخلاقية، إذ أن القيم الأخلاقية أمثلة من التحقيق المعين للحقيقة المطلقة الوحيدة التي نعرفها - كمال الفعل.

(٣)

كل تعريفات الفضيلة، مهما بدا من تباين وتباعد بينها، إن تكن ذات قربي للحق، لا بد أن تكون تعبيراً عن فاعلية الروح وعن وحدتها الكلية المتكاملة. تبرير الحياة الأخلاقية هو أننا في الفعل الأخلاقي وحده^(٢) نتسامى على وجودنا، المحدد بعوامل خارجية، في الكينونة الحقّة. هذه هي الرسالة التي أعاد اكتشافها وأعاد توكيدها سبينوزا.

كان سبينوزا محقاً حين سمى كتابه العظيم الأخلاق. الشاغل الرئيسي للفلسفة هو الحياة الأخلاقية؛ ولكي تكون الفلسفة الأخلاقية عقلانية فإنها تحتاج الميتافيزيقا، تحتاج أن تربط الحياة الإنسانية بالـ حقيقة الكلية. هذا ما فعله أفلاطون أيضاً. رأى سقراط بحق أن الشاغل الرئيسي للفلسفة أخلاقي، ورأى أفلاطون أننا لا نستطيع أن نجد الأساس العقلاني للحياة الأخلاقية إلا في كمال الـ حقيقة.

(١) في "Must Values Be Objective?" (ضمن موضوعات The Sphinx and the Phoenix) حاولت أن أزيل

بعض الخلط الكثير الذي يحيط بمناقشة مسألة موضوعية القيم.

(٢) لستعمل تعبير "الفعل الأخلاقي" بمنلول واسع. كل فعل داعم للحياة، كل فعل مؤكّد للكينونة، كل إبداع جمالي، هو

إثبات للخير وهو فعل أخلاقي.

أقول إن الفلسفة الأخلاقية يجب أن تؤسس على الميتافيزيقا، أو بالأحرى، إننا لا نستطيع الفصل بين الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقا. أقول إن الخير لا يمكن إدراكه وتمثيله إلا في الأسطورة الميتافيزيقية، التي هي مدخلنا الوحيد إلى الحقيقة. إلا أنه ليس غرضي هنا أن أتقدم بنظرية للأخلاق، وإنما ببساطة أن أتحدث عن الخير (الخير في الإنسان، الطيبة، الفضيلة) كنوع من تحقيق مثال التكامل. فيما وراء ذلك، لست معنياً بشكل خاص بالإسهام في النظرية الأخلاقية.

بالطبع، كل ما أقوله هنا، حالما يزعم لنفسه صدقا، تكون له صفة النظرية، ويكون عرضة لكل ألوان النقد المشروع.

(٤)

الفاعلية العقلية هي الفضيلة، والفضيلة هي الفاعلية العقلية. هذا هو المبدأ الذي آمن به سقراط في حياته وفي مماته^(١). إنني، عن نفسي، لا أستطيع أن أرى كيف يمكن أن يكون للفلسفة أى قيمة، أو أن يكون للحياة الإنسانية أى معنى، إن لم يكن الأمر هكذا. لكن المبدأ تكتفه مشاكل عديدة وهائلة.

هذه المشاكل ليست دليلاً على أى عيب في الفكر. إنها في الواقع عين المشاكل التي تكتف ممارسة الفضيلة في الحياة الإنسانية. إنها ترجع في أصلها ببساطة لكوننا، نحن الكائنات الإنسانية، لسنا عقولا (فاعلية عقلية) خالصة. إننا نتصف بالعقل جزئياً فقط؛ نتصف بالعقل على نحو متقطع، من أن لأن فحسب^(٢).

(١) ما يشوش فهمنا لموقف سقراط هو أنه كان في الأغلب يستخدم لفظ المعرفة *epistêmê*. إنني إذ أغير التعبير لا أخالف روح فكر سقراط، بل أهدف لأن أزيده جلاء. انظر الفصل الثاني من أفلاطون: قراءة جديدة، "عقلانية فلسفة سقراط الأخلاقية".

(٢) حاولت التصدي للمشاكل التي تحيط بالموقف السقراطي والانتقادات التي توجهه لفلسفته الأخلاقية في يوميات سقراط في السجن (صدرت الطبعة العربية في ٢٠١٠ عن المركز القومي للترجمة، من ترجمتي).

إننا نضرب بجذورنا في وحل المُعطائية العامة؛ ننشأ من ذلك الوحل، ونوجد فيه، وفي النهاية نسقط عاندين إليه. لكن الكينونة التي يمكن أن ندّعيها لأنفسنا، الصورة التي بفضلها نكون ما نكون، هي الفاعلية العقلية التي نتوق إليها ومن أن لأن نتحقق فينا بقدر محدود. إلى مدى ما نكون كائنات عاقلة، تكون فاعليتنا العقلية هي الفضيلة، وفضيلتنا هي فاعلية عقلية. لا سبيل لإنكار هذا، فيما أرى.

شخصيتنا، هويتنا، روحنا، نتكوّن من بنية فوقية - أو قل بنية تحتية، إن شئت - من الأفكار؛ إطار من المفاهيم والمُثل والقيم. هذه المفاهيم والمُثل والقيم قد تكون ضيقة، ضحلة، متشبّثة بالخطأ في عناد، متعلّقة بأشياء زائفة أو وهمية أو نافهة؛ لكن ما دام الإطار حسن البناء، متسقاً، متماسكاً، نكون بإزاء شخصية قوية وحصيفة بمعايير عالمنا الواقعي. حيث يكون الإطار مفتقداً أو ناقصاً أو مخلخلاً أو مهترّاً، نكون بإزاء شخصية مريضة، ونلقى حالات العُصاب *neurosis* وشَتَّى العلل التي تؤتِي الأطباء النفسيين رزقهم. في الحالتين كلتيهما، حالة الشخصية التي تكون قوّة إلا أنها غير سوية، وحالة الشخصية الهزيلة، فإن الشخص ببساطة يقصر عن فاعلية العقل تلك التي هي والتميّز الإنساني شيء واحد، أيّا ما كان معتدل نكاء الشخص ومهما بلغت براعته أو موهبته في حقل معيّن من حقول النشاط أو العمل. مبادئ الفلسفة الأخلاقية (لست أتحدّث عن قواعد الأخلاق) لا تكون ذات دلالة لمثل هذا الشخص ولا تتطبق عليه لأنّه، إذا أردنا الدقّة، لا يكون كائنًا إنسانيًا. زانتيبي^(١) لا تنقُص موقف سقراط. إنها ببساطة تقف خارج الحيز الذي تصدق فيه نظريته. (يا زانتيبي المسكين! من يدري كم ظلمها مروجو الشائعات؟)

(١) زوجة سقراط التي صورتها بعض المصادر القديمة في صورة غير محببة. في يوميات سقراط في السجن حاولت أن أرسم لها صورة أكرم.

فلسفة سقراط الأخلاقية هي فلسفة أخلاق الإنسان العاقل، الروح السوية. حين تكون الروح ناقصة النضوج، أو معطوبة، أو مريضة، أو لسبب أو لآخر دون المستوى الإنساني، فإن فلسفة أخلاق الروح السوية لا تنطبق عليها حتى تُربى أو تُشفى أو تُصلح. هذا لا يُبطل فلسفة سقراط الأخلاقية.

القول بإرادة شريرة ينطوي على تناقض ذاتي. حتى من يؤدي شخصا آخر يقصد أن يفعل شيئا إيجابيا. مقترف الظلم تغيب عن وعيه تماما شخصانية الشخص الذي يقع عليه الظلم؛ ينحصر وعيه في غايته المباشرة. هكذا يكون الحال في الحالات التي يجوز لنا فيها الحديث عن القصد والرغبة، ولكن في أكثر الحالات يكون الأصح أن نقول إن مقترف الظلم لا هو يقصد شيئا ولا هو يفعل شيئا، بل تحركه قوى، لا سيطرة له عليها، لإحداث شيء^(١).

(٥)

حب الذات ليس فضيلة، وهو أيضا بكل تأكيد ليس رذيلة. إنه الوضع الطبيعي للشخصية السوية. إنه حرارة الدم الطبيعية للروح. ارتفاع تلك الحرارة لحد الحمى أو انخفاضها لحد التجمد، كلاهما يضرّ بالنشاط الصحي للروح.

الرغبة في حياة سعيدة ليس فحسب أمرا طبيعيا ومشروعا، بل هو أيضا متوافق تماما مع المبدأ الأخلاقي، فالحياة السعيدة هي الحياة التي يبلغ فيها الفرد أكمل تأكيد ممكن للكينونة لذلك الفرد. لكن ليس من الممكن أن يكون هناك ضمان لحياة سعيدة لأي شخص. لا يمكن حتى أن يكون هناك يقين بحياة واعدة بدرجة

(١) هذه فحوى بصيرة سقراط النافذة حين يصرّ على أن أحدا لا يقترب الظلم بإرادته، وهو ما يعتبره كثيرون من دارسي الفلسفة مفارقة لاعتقادية.

معقولة لأى فرد معين. وعلى هذا فليس من الممكن لإنسان أن 'يريد' الحياة السعيدة، إذ أنه ليس فى مقدوره أن يتحكم فى ملابسات حياته. لكن الإنسان يستطيع وينبغى أن يريد أن يحيا حياة قيّمة، فإذا نجح فى هذا، عندئذ، مهما كانت حياته متعبة بالمتاعب أو مترعة بالآلام، فإنها تكون جديرة بأن يحياها. هذا هو الحق الذى أبصره الرواقيون Stoics فى وضوح وعبروا عنه فى قوّة. لكن، نظرا للظروف التاريخية التى نمت الرواقية فى ظلها، فإن الرواقيين غالوا فى توكيد هذا الحق إلى حدّ الإضرار بالنظرة المتوازنة، وإلى حدّ الإيعاز بأن كل متعة وكل سعادة عادية خطأ أخلاقى - وهو الإيعاز الذى وجد سبيله، للأسف، إلى أخلاقيات المسيحية^(١).

لا يمكننا أبدا أن نكون على يقين من أى شىء فى هذه الحياة. مع كل خطوة ندخل فى مغامرة لا يستطيع أحد أن يتنبأ بما قد تنتهى إليه. كل ما فى مقدورك هو أن تصمم على أن تحتفظ برأسك عاليا. قد يؤول الناس هذا القول تأويلات مختلفة، لكن التأويل الوحيد الذى لا يحمل فى طياته إمكانية أن ينتهى بخيبة أمل هو أن نفهم احتفاظك برأسك عاليا بمعنى احتفاظك بتكاملك الذاتى، بنزاهتك. الرواقيون على حق. قد لا يكون علينا أن نواجه الأمر معظم الوقت، ولكننا أحيانا قد نجد أن الموقف الرواقى هو الموقف الوحيد الذى يأخذ فى الحسبان حقائق الموقف الإنسانى تماما. هذا هو التبرير العقلانى الوحيد لفلسفة زاهدة. الرواقية يمكن الدفاع عنها تماما فى ظروف معينة، لكنها بعيدا عن تلك الظروف يمكن أن تتحول إلى توجه غير عاقل نحو الحياة.

(١) خاصة فى مصر. المسيحية المصرية اخترعت الرهبنة وأعلنت من شأن الزهد والتعشّف. ومع أن الكثرة الغالبة، حتى بين رجال الكنيسة، يخالفون هذا الموقف عملا وإن تبنوه قولاً، فإنهم إذ يغوصون فى المذات ويفرقون فى المائيات، يعتقدون أنهم يعيشون فى الخطيئة، وبذلك يعيشون بنفوس مريضة.

الحياة تقوم على التضحية. كل اختيار ينطوى على تضحية. كل عيش إيجابى منظم يستلزم التضحية ببعض البدائل الحسنة. لكن علينا أن نحترس من أن نحيل التضحية بأنواع أو جوانب معينة من الحياة إلى تضحية بالحياة ذاتها. علينا أن نحترس من أن نحيل التضحية الداعمة للحياة إلى نقض للحياة.

بالمثل، كل حياة تتطوى على التضحية بأشكال أخرى من الحياة. ليس مجازاً فحسب القول بأن الأم تبذل دم الحياة لأبنائها. وباستثناء أكثر أشكال الحياة بدائية، فإن كل الأشياء الحية تقتات على غيرها من الأشياء الحية. ولكن بينما افترس الحياة فى سبيل إنعاش شكل آخر من الحياة هو شرط ضرورى للحياة، فإن ندمر أو نقمع أو نكبح أو نمنع حياة بلا مبالاة، بلا ضرورة، هو فى كتاب الحياة الخطيئة الوحيدة التى لا تغتفر. هذه هى البصيرة العظيمة التى كان شفايتزر Schweitzer هو، على حد علمى، أول من عبر عنها صراحة وفى وضوح ودون لبس فى الحضارة والفلسفة الأخلاقية *Civilization and Ethics*، خاصة فى الفصل الذى يحمل عنوان "تبجيل الحياة" "Reverence for Life".

(٦)

أيما هدف نحدده باعتباره الغاية السليمة للحياة الأخلاقية، لا بد أن يكون هدفاً مرضياً لنا. حين نجد الرضا فى هدف يحرمانا من السعادة الشخصية، فلا يمكن أن يكون ذلك إلا نتيجة لوضع غير طبيعى. الفيلسوف الأخلاقى ليس فى الأساس داعية للفضيلة. النبى، المعلم الأخلاقى، صاحب الرؤى، المصلح، كل من هؤلاء يرسم صورة نوع من الحياة يجد فيه رضى. المنظّر يحاول أن يفسر الرضى الذى نجده فى هذا النوع من الحياة أو ذاك.

السعادة هي وَهَج الخير، هي الوجه الذاتى subjective للصحة الأخلاقية. هذا ما يبرر أن نعتبر السعادة هدفاً. أن ننكر السعادة كهدف يعنى أن نجرّد المبدأ الأخلاقى من المحتوى. ولكن حيث أن ملايسات الحياة الإنسانية كثيراً ما تجعل بلوغ الكمال الفعلى غير ممكن (أعنى بهذا بالطبع أن ذلك الكمال النسبى، الذى هو ممكن من حيث المبدأ، لا يمكن دائماً تحقيقه)، فالسعادة لا تتحقّق دائماً للشخص الصالح. لهذا يمكن أن يكون من المربك فى التنظير الأخلاقى أن نلجّ على السعادة كهدف: كثيراً ما يكون على الشخص الصالح أن يتنازل عن سعادته؛ سيكون من السخف بالطبع أن نستنتج أن الشخص عندذاك يتنازل عن صلاحه. الأخلاق هى السعى لغرض إيجابى فى تناغم مع أغراض إيجابية أخرى من حولنا. السعادة هى تحقّق الغرض؛ وهذا، فى طبيعة الأشياء، ليس شيئاً تحت سيطرتنا تماماً. الشرّ (الغرض الهذام) لا يمكن أبداً أن يحقّق السعادة؛ الأخيار وحدهم يمكن أن يكونوا سعداء؛ لكن الأخيار - فى عالم محدود - لا يلزم أن يكونوا سعداء.

الزهد يمكن الدفاع عنه نظرياً على أساس أنه يصعب، بصفة عامة، أن تتوافق الملذّات الجسدية مع متطلّبات الأشكال الأكثر رقيّاً للطبيعة الإنسانية. الزهد بالطبع جائز تماماً كاختيار شخصى تعبيرا عن أفضليّات شخصية. لكن حالما نسمح للزهد بأن يؤسّس كنمطٍ نافٍ لمباهج الحياة البسيطة فإنه يصبح سبّة.

حياة المتعة الخالصة على مستوى منخفض من الفاعلية العقلية، حياة الجزء فى كلّ متناغم، تنقصها الشخصانية والاتّساق الذاتى. ليس هذا هو الكمال الذى نتوق إليه، ليس الكمال الذى نرتاح إليه. حياة العقل الخالصة ينقصها المحتوى إلى مدى انسحابها من عالم الواقع. الزهد فى حدود معينة ضرورة فى حياة الإنسان، وفى ظروف استثنائية قد يرضى الشخص الصالح بالتخلّى عن كل 'الخيرات' المعينة للحفاظ على نزاهته الشخصية (الأخلاقية والفكرية): الكمال الذى يبلغه بهذه الطريقة يكون صورياً formal تماماً. لكن الكمال الذى يستهدفه الإنسان عادة هو

كمال يكون فيه متسع لأرحب مدى ممكن من خيرات الحياة: يكون حياة فاعلية عقلية مبدعة، المتعة فيها بُعد واحد من أبعادها، لازمة طبيعية.

(٧)

إذا كان أساس الأخلاق هو تأكيد الذات، فما الذى يلزمنى بالسعى لخير الآخرين حتى إلى حد أن أحرم نفسى من كل خير معين؛ حتى إلى حد التضحية بحياتى ذاتها؟ إن كنت أجد كينونتى الحقة وقيمتى الحقة فى نزاهتى، فى كونى شخصا، فلا بد أن أعتز بكل شخصية وأشعر بقيمتها وأحفظها. إذا لم أحترم شخصية الآخر، فأنا أنفى مبدأ قيمتى وكينونتى وأهدم شخصانيتى.

إذا جعلت آخر يتألم، فأنا بذلك أتخلى عن حقى فى أن أكون فاعلا أخلاقيا moral agent. إذا أنكرت على شخص آخر أى قدر من السعادة يكون فى مقدورى أن أهيبه له، فأنى بذلك أحرم نفسى من كمال ممكن.

السعادة كمال مُموضع objectified. وإن فمّن ولجى أن أسعى لسعادة الآخرين. الخير (الصالح) هو كمال الشخص. وإن فهو القانون الذى يحكم الإرادة الخيرة.

السعادة ليست حالة كينونة أو حالة شعور. السعادة قدرة لا تتحقق إلا من خلال جهد مثابر. الحب ليس حالة كينونة أو حالة شعور. الحب قوة. إنها قوة تمنع بها يسوع، غاندى، شفايتزر، بدرجة متميزة.

(٨)

البشر لا يولدون أخيارا ولا يولدون أشرارا. إنهم يولدون قاصرين. يحتاجون أن يبلغوا النضج الأخلاقى، والنضج العاطفى، والنضج الجمالى، بمثل ما

يحتاجون أن ينضجوا بدنيًا وذهنيًا. هذا النضج لا يأتي تلقائيًا، حتى النضج البدني، في كل الحيوانات الأرقى، يحتاج لبعض الرعاية، وفي الأشكال الأدنى من الحياة يعتمد النضج على توفر بيئة مواتية.

الصراع بين العقل والرغبة، التجربة التي نسميها غلبة الرغبة أو اللذة والتي ناقشها سقراط في البروتاجوراس^(١)، ترجع لكوننا لسنا ببساطة كائنات مفكرة. إلى مدى ما نتجح في أن نكون كائنات مفكرة، فإن مبدأ سقراط لا مجال للجدل فيه. لكننا لم نصنع من خامة الفكر، بفرض أن هناك شيئًا اسمه 'خامة الفكر'. الفكر هو الشعلة التي تتولد من احتراق مادة أدنى، أو قل من احتراق 'المادة' الدنيئة. إنه بهذا المعنى يصح القول بأننا جسد وروح. وبهذا المعنى لا تكون الروح ثلاثية الأجزاء التي قال بها أفلاطون متعارضة مع موقف سقراط، بل تكون تكملة ضرورية له. لكن كما أن الجسم لا حقيقة له في انفصال عن الروح أو العقل، فكذا، لا وجود، لا واقع، للروح أو العقل بدون الجسد^(٢). أخطأ أفلاطون حين ظن أن تسامي الروح يعني الوجود المنفصل للروح، حين جعل لأسطورة الروح معنى حرفيًا. وتبنّت المسيحية الأسطورة في شكل أكثر فظاظة.

الكيونة الروحانية spirituality ليست نقيضا للكيونة المادية materiality؛ ولا تتعارض معها: الروحانية والمادية لا تستوجب أيتهما انتقاء الأخرى. الروحي لا يناقض الجسدي ولا يتعارض مع الجسدي. الروحانية تكامل خلاق. المادة هي مُعطانية الكل. الجسد هو وجود الروح؛ الروح هي الجسد في الوحدة المتكاملة للحقيقة.

(١) انظر الهامش ٩٧.

(٢) راجع التمييز بين الحقيقة والوجود في الباب الثاني، الفصل الثاني، "أبعاد الحقيقة".

الغواية الجسدية ليست تلوثًا للروح بعنصر ماذى يتعارض مع الروح، إنما هي خطر تراخى مستوى فعالية أعلى إلى مستوى فعالية أدنى.

ما الذى يجعل للقول باللذة كدافع للعمل إغراء خاصًا فى مجال النظرية؟ ما الشيء المميز الذى كثيرًا ما جعل اللذة تُعدّ الدافع الأوحد والشامل؟ يمكننا أن نشكّ حتى فى أن تكون اللذة أكثر دوافع العمل شيوعًا. مذهب اللذة Hedonism لا يستقيم كسيكولوجية للعمل، لكنه قد يُعقل كفلسفة للعمل. الإنسان فى الواقع يحتاج أن يتعلّم تقدير اللذة. صحيح أننا كى نحصل على أفضل متعة علينا ننسى أمر اللذة ونلاحق أهدافًا أخرى؛ لكن هذا لا يعنى أن ننكر قيمة اللذة.

فى الـ جورجياس يقرّر كاليكليس فى شجاعة واتساق أنه حتى الشخص الذى يمضى حياته وهو يهرش جلده يحيا حياته فى متعة ويحيا سعيدا (الـ جورجياس ٤٩٤-د). ربما أراد أفلاطون بهذا أن يظهر لامعقولية مبدأ اللذة (يُحضره بـ 'قياس الخُلف' *reductio ad absurdum*)؛ لكنى أراه يُظهر محدودية المبدأ فحسب. عيب مثل هذه الحياة لا يكمن فى لذتها، بل فى كونها حبيسة حدود ضيقة جدًا. إن حياة محصورة بالكامل ومستغرقة بالكامل فى ملذات بسيطة قد تكون سخيفة لكنها لا تكون لأخلاقية.

(٩)

الذات ترغب فى أن تحتوى كل شيء فى ذاتها. حيث يتعلّق الأمر بموجودات محدّدة، فقد تتوهم الذات أنها تحتوى الأشياء فى مجالها عن طريق امتلاكها. هذا وهم باطل. الذات يمكنها حقًا أن تحتوى الأشياء المحدّدة فى الفهم، فى الفن الخلاق، فى الاستمتاع الجمالى. حيث يتعلّق الأمر بأشخاص آخرين، قد تتوهم الذات أنها تحتويهم فى ذاتها بالسيطرة عليهم. هذا يؤس لضحايا السيطرة

لكنه هلاك تام للذات المسيطرة. السبيل الوحيد لاحتضان أشخاص آخرين فى الذات هو الحب. بغير الفهم، بغير الخيال، وفوق كل شىء، بغير الحب، تصير الذات أكثر فأكثر انحصارا حتى تصبح خاوية من كل محتوى.

المبدأ الرئيسى فى الفضيلة الشخصية هو النزاهة. المبدأ الرئيسى فى الفضيلة الاجتماعية هو احترام شخصانية^(١) الآخرين. المبدأ الرئيسى فى التوجّه الأخلاقى نحو الحياة ونحو الطبيعة عامّة، هو احترام الحقيقة الشرود، احترام الطبيعة الخاصة، لكل ما هو كائن. هذه هى الفضيلة التى تميّز الفنان خاصّة.

من ذا يستطيع أن يسبر غور روح إنسانية؟ — روح إنسانية واحدة؟ من ذا يستطيع أن يستكشف ثناياها ومنعطفاتها؟ أمام روح إنسانية، حتى روح أكثر الناس اتضاعا، يكون التوجّه الوحيد السليم هو التواضع والتسامح، إذا لم نشأ أن نسيء إلى ذات عقلا.

هذا هو فحوى كل فن وكل أدب: إظهار الخير الكامن فى قلب كل الأشياء، ذلك الخير الذى هو ميراث حق لكل ما له نصيب فى الكينونة، والذى تحجبه عن عيوننا الطبيعة المتشظية لعلاقاتنا. أن نرى ذلك الخير الخبىء، يكون بالنسبة لنا نحن الكائنات الإنسانية، أهمّ ما يكون، وأصعب ما يكون، عندما نتعامل مع كائنات إنسانية أخرى. هذه هى البصيرة العظيمة فى قلب إعلان يسوع الحبّ قانونا أسمى وقانونا كافيا وافيا للحياة الإنسانية.

كل الأخلاق يمكن إيجازها فى هذه القاعدة: راع عقلك حقّ الرعاية. كل انحراف عن النزاهة الأخلاقية هو إهانة لنزاهتنا الفكرية.

(١) ليس مجرد احترام شخصهم أو شخصيتهم، ولو أن هذا مطلوب بالطبع، ولكن احترام كونهم لشخصا لهم هويهم الخاصة وإرادتهم الخاصة وحقّهم فى كل ما هو حقّ للإنسان من حيث هو إنسان.

كان كَنت Kant على صواب فى توكيده أن المبدأ الأخلاقى الأقصى لا بد أن يكون صورياً formal. لكنه لم يكن موفقا حين طلب ذلك المبدأ فى صورة القانون الأخلاقى، فالقانون الأخلاقى، فى أى صياغة محدّدة نعطيه إياها، لا بد أن يأتى فى مفاهيم محدّدة وبالتالي يكون نسبياً. المبدأ الأخلاقى الأقصى يجب أن نطلبه فى صورة الفاعل الأخلاقى، فى نزاهة الفاعلية العقلية. ليست هناك قاعدة أخلاقية مطلقة. فى مبدأ النزاهة وليس فى سواه نجد أساسا راسخا للأخلاق.

(١٠)

نقول: أنْ يحيا الشخص فى عالمه الخاصّ يعنى أن يكون مجنوناً. ونقول أيضاً، أن يكون الشخص عاقلاً يعنى أن يحيا فى عالم من صنع ذاته. ليس فى الأمر مفارقة. كل واحد منا لا بد أن يحيا فى عالمه الخاص. إلا أنه فى حين أن الشخص المجنون يحيا فى عالم يكون فيه الأشخاص الآخرون محض أشياء تحيط به، فالإنسان العاقل يحيا فى عالم يحتضن الأشخاص الآخرين كأشخاص يحترمهم ويعزّهم.

حتى الشخص البسيط الجاهل، الذى يتشبّث بالمعتقدات التى آمن بها أبائوه، لا يفعل هذا لأنه يخاف عقاب الآخرة، ولا حتى لأن انطباعات الطفولة المترسّخة فى عقله - ذلك الإيمان هو الصورة الفكرية التى تتخذها كينونته. هذا هو الأساس الحقّ لكل أخلاقية، ولهذا نجد أنه، بينما كل نُظْم الأخلاق فكرية ونسبية فى محتواها (فى الواقع)، فإنها كلها مطلقة وقاطعة فى قصدها ومبناها (فى الحقيقة).

فى الحياة الأخلاقية نبلغ أعلى توكيد لكينونتنا الحقّة، لأزليّتنا؛ لكن مبادئ الحياة الأخلاقية لا بد أن يكون لها واقع - لا بد أن تتحقّق فى نوعيات من الوجود - فنسبيّة مفرداتها الخاصة شرط لا مهرب منه لكينونتها. هذا ما يجعل من الممكن تباين، وأحيانا تصادم، المثلّ الأخلاقية.

الأخلاقيات مزيج من مبادئ الأخلاق مع اعتبارات عملية. لهذا تختلف الأخلاقيات باختلاف المكان والزمان. نجد في أخلاقيات الجنس مثالا جيدا. لو كان علينا أن نأخذ في الاعتبار خير الفرد فقط، لكنا كلما اقتربنا من الوضع الطبيعي كان ذلك أفضل. ما كان على إلا مراعاة رضى الخاص (المتعة زائدا الراحة زائدا تحقيق احتياجاتى الأخرى: معادلة إبيقورية عاقلة) وحرية الطرف الآخر.

مراعاة حرية الطرف الآخر هى بالطبع مبدأ أخلاقى أساسى يعلو على كل العناصر العارضة فى 'رضى'، فضمن 'احتياجاتى الأخرى' يدخل احتياجى الأساسى للحفاظ على نزاهتى.

لكن الواقع أنه ليس علينا مراعاة خير الفرد وحده، وإنما علينا أيضا أن نأخذ فى الاعتبار احتياجات الأسرة والنظام الاجتماعى، وهذه ضرورات بيولوجية وثقافية للإنسان.

متى يكون الجنس أخلاقيا ومتى يكون لأخلاقيا؟ لا يمكن لأى شكلية، لأى طقوس، لأى مؤسسة أن تميل بالميزان لهذا الجانب أو ذاك. الجنس حميمية عالية. إن جاء تنويجا لفهم متبادل، واحترام متبادل، وحنو متبادل، يكون أخلاقيا؛ وإن وجب، حتى فى ظل كل ذلك، أن يضحى به فى سبيل اعتبارات أخلاقية أخرى، فإن ذلك لا ينفقس بأى شكل من الأشكال من صحته.

إذا كانت علاقة حب بين طرفين تهدد سعادة طرف ثالث، يكون تجاهل سعادة الطرف الثالث لأخلاقيا.

من ناحية أخرى، إذا كانت العلاقة الجنسية رغبة من جانب واحد، تنفى أو تلتشى شخصانية الطرف الآخر، تكون عندئذ لأخلاقية، مهما أحاط بها من حصانات تشريعية أو مؤسسية. المحك هو تأكيد الشخصانية، الاحترام للشخص الإنسانى؛ تماما كما أن جوهر الأخلاق، بصفة عامة، يكمن، ذاتيا subjectively، فى مبدأ النزاهة، وموضوعيا objectively، فى احترام طبيعة كل ما هو كائن.

(١٢)

حتى أخلاقيات الأثرة (الأثانية)، إن تكن عاقلة، لا بد أن تدرك أن الإنسان لا يمكن أن يكون سعيدا إلا فى مجتمع سعيد. ففى مجتمع غير سوى، تكون البدائل المتاحة لأى شخص هى، من ناحية، أن يتبع مصلحته الذاتية مع الإضرار بكل ما هو ذو قيمة حقة فى الإنسان، ومن ناحية أخرى، أن ينفى ذاته ويضحى بذاته، فيحفظ كرامته وقيمه الأخلاقية، متخليا عن كمال الحياة السعيدة.

فى مجتمع شرير، من يجعل همه الأول أن يتجنب وقوع الظلم عليه، يجد نفسه مساقا لأن يصبح ظالما. "فى تلك الحالة يلحق به أفدح الشرور جميعا، روح أفسدتها وأتلفتها محاكاة السيد الذى اتخذه والقوة التى اكتسبها عن هذا الطريق" (أفلاطون، الـ جورجياس، ٥١١-أ). (فى الأصل الإنجليزى اقتبست من ترجمة و. هاملتون W. Hamilton، وصححت هنا خطأ الاستشهاد فى الطبعة الإنجليزية.)

الأخلاقيات التى تستهدف النجاح الدنيوى والرخاء المادى، مع الاعتراف بوجود الشر فى العالم الفعلى للإنسان، لا بد أن تقضى بأنه للتغلب على الشر (من الآخرين) يكون مباحا، وكثيرا ما يكون لزاما، أن يصبح الشخص نفسه شريرا. هكذا يقام الشر كقيمة، كإله يُعبد. المبدأ الذى أعلنه المسيح صحيح تماما: لا أحد يستطيع أن يعبد الله والمال. المجتمع الرأسمالى هو جذريا وقطعا مضادا للمسيحية^(١).

(١) هذا بالطبع إذا فهمنا المسيحية فيها مثاليا، لكننا نرى فعليا كيف تألفت المسيحية المؤسسية تماما مع الرأسمالية.

(١٣)

المعلم الأخلاقى moralist يؤمن بأهمية المبادئ الأخلاقية والقيم الأخلاقية في الحياة الإنسانية. أما الداعية moralizer فيؤمن بمجموعة معينة من المبادئ الأخلاقية والقيم الأخلاقية ويحاول أن يجعل كل الناس يلتزمون بتلك المجموعة المعينة من المبادئ والقيم. قد يقول قائل: "ماذا لو أن تلك المجموعة المعينة هي المبادئ الحقّة والقيم الحقّة؟" ليست هناك مجموعة واحدة معينة من المبادئ الحقّة والقيم الحقّة. أى أخلاقيات معينة هي تطبيق لمبدأ النزاهة الأخلاقية، وذلك التطبيق لا بدّ أن يختلف، وبالفعل يختلف، مع اختلاف العصور والظروف ومع اختلاف الأفراد.

يجب أن يعمل الإنسان دائما وفق قانون ما^(١). لكن الإنسان، كى يكون إنسانا، يجب أن يحتفظ دائما بالحقّ فى أن يحطّم قوانينه الذاتية، كل القوانين، ويحتفظ بالقدرة على أن يفعل ذلك. أى قانون، كى يكون له محتوى، كى يكون قابلا للتطبيق، لا بدّ أن يكون معينا. حالما يصير معينا، تستقرّ فيه جرثومة الفساد. لكونه معينا لا يمكن أن يلائم كل المواقف. إذا لم يحتفظ الإنسان بالقدرة على أن يتخلّص من قوانينه الذاتية وبحقّه فى أن يفعل ذلك، عندئذ يتحول القانون من شرط للحرية إلى حالة عبودية. الكمبيوتر لا بدّ له من قواعد وقواعد لتطبيق القواعد. الإنسان يحتاج القواعد؛ لكن عفويته فى تطبيق القواعد هي ما يشكّل فاعليته العقلية وحرية وكرامته.

(١) هذا ما يقتضيه أن يكون الإنسان عقلانيا: أن يكون فعله دائما تحقيقا لمبدأ، لفكرة، لقيمة؛ هذا ما يميّز الفعل الإنسانى الإرادى.

القيم، من حيث هي معيّنة هي من عمل العقل الإنسانى. إنها تولد فى المكان والزمان ولا يمكن أبدا أن تخلص نفسها من شبكة العَرَضِيَّة contingency التى هى جوهر كل واقع. لكن كما أن المفاهيم النظرية، التى تنشأ من العقل الإنسانى، هى وسيلتنا لفهم 'الحقيقة'، فكَذلك القيم هى وسيلتنا للحياة فى الحقيقة. حين أقرر بوحى ضميرى أن قاعدة معيّنة أو قانونا معيّنا لم يعد صالحا لسياق ما، أو أنه لا ينطبق على سياق ما، فإننى بذلك أؤكد العَرَضِيَّة الوجودية existential contingency للقيمة المعيّنة المعنوية، وفى نفس الوقت أؤكد حقيقتها الذاتية فى تجسيد جديد، وهذا بدوره، لكونه واقعا معيّنا، سيثبت نقصه فى سياق مختلف. إذا لم أؤكد حقيقة القيمة فى نفس الوقت الذى أنبذ فيه واقعها العَرَضِيَّ، فإننى بذلك أضرب بنزاهتى.

هناك فرق شاسع بين العقلانية rationality والمنطقية logicality. العقلانية تعنى الإصرار على إخضاع كل أفعالنا وكل أحكامنا لمبادئ العقل. إنها شرط أساسى لكرامة الإنسان. المنطقية هى القبول الصارم، فى مجال العمل، بالنتائج المنطقية لمجموعة معيّنة من الملابسات. مرارا وتكرارا فى مسيرة حياتى وجدت - بكثير من الأسى - أن المسلك المنطقى فى العمل كان الأبعد عن الحكمة، وأن المسلك الذى بدا مخالفا للمنطق كان الأكثر حكمة. المنطقية فى الواقع ليست غرورا فحسب بل وتتطوى على تفكير مختل. إنها تفترض أننا فى أى موقف معين نستطيع أن نعرف كل العوامل المؤثرة فى الموقف. الساسة على نحو خاص معرضون للمنطقية، وهو ما يصورونه كثيرا على أنه رضوخ لدواعى المنفعة expediency. إن العالم ليكون مكانا أفضل لو أن الساسة كانوا أقل تشبثا بالمنطقية وأكثر تقبلا للاعتبارات الإنسانية وحتى للمثالية الحاملة.

أى مبرر هناك للمطالبة بأن تسهم الفلسفة فى الحياة الخيرة؟ المبرر هو أن الفلسفة فى ذاتها هى طلب للحياة التامة، ونحن لا نستطيع أن نفهم الحياة التامة إلا على أنها الحياة الخيرة. الفلسفة ليست فضولا بلا هدف بل هى مسعى حيوى للاكتمال، للكمال.

أن نحيا حياتنا على أكمل نحو، أن نحقق أسمى تميز ممكن للإنسان، علينا أن نحيا حياة فاعلية عقلية، فى نزاهة، وتحت صورة من صور الكمال. أن نحيا تحت صورة من صور الكمال يعنى أن نتخذ مثالا. المثال يعطى حياتنا وحدة ويجعلها كلاً متكاملًا.

الفهم الأخلاقى، الحكمة التى رآها سقراط تعادل الفضيلة، ليست شيئا غير تجربة الكمال. إذ نحظى بتجربة الكمال حين نصبح كلاً فى الفعل الأخلاقى، فى النزاهة الفكرية، فى التجربة الجمالية، نعرف صورة الخير التى نجد فيها كل الموجودات حقيقتها، ومعناها، وقيمتها^(١).

لا يمكن للفلسفة أن تطالب بدايةً بأن يثبت أن العالم خير؛ لكنها تفقد كل معنى إذا لم تستطع أن تؤكد أن فى العالم خيرا. الفلسفة فى أصلها طلب للخير، وإذا كان الخير الوحيد الذى أستطيع أن أكتشفه هو مطالبته بأن يكون هناك خير فى الدنيا، فذلك وحده يجعل حياتى جديدة بأن أحيها.

نجد الكمال فى وحدة الكل المتكامل للفعل الخلاق. الفعل الخلاق هو حقيقتنا، هو الحقيقة التى نكونها، وهو الحقيقة الوحيدة التى نعرفها. تكامل الفعل هو صورة

(١) انظر الفصل السابع من أفلاطون: قراءة جديدة، "الحجة فى الجمهورية"، خاصة القسم الخاص بـ صورة الخير.

الكمال التى يمكن للإنسان أن يبلغها. أن نكون، أن نكون لنا كينونة حقّة، يعنى أن نحقق ذلك التّكامل فى الفاعلية العقلية، فى الصّلاح، فى إبداع الجمال وفى تذوّق الجمال، فى الحبّ. كل ما يمضى ضدّ الخير يصنّع نزاهتى. شيلي Shelley يعلن على لسان بروميثيوس: "لا أودّ لشيءٍ حى أن يتألّم."^(١) أن أتسامح مع الألم يعنى أن أف ضدّ الحياة، وبالتالى أن أولج فى كينونتى نفياً يضرّ بنزاهتى.

الحياة الأخلاقية وحقائق الحياة الأخلاقية هى تحقيق خلاق لحقيقة الفعل. أن تكون يعنى أن تكون خيراً: أن تكون خيراً يعنى أن تتعم بكمال الكينونة. هذا كل فحوى وكل مضمون فلسفة الأخلاق العقلانية.

(١٥)

يصبح الإنسان إنساناً حين يحقق فى ذاته قدراً من الوحدة والتّكامل. يصبح الإنسان كائنًا إنسانياً حقاً حين يعي طبيعته الحقّة ويجد كماله فى النزاهة integrity. حين يعرف الإنسان ذاته، كما عرف سقراط ذاته، يعرف أن خيره الأسمى، خيره الأوحد، قيمته الحقّة، فى نزاهته.

لكن لا يلزم أن يكون الإنسان سقراط كى يتوق للنزاهة. كلما كان الإنسان أميناً لذاته فإنه يتطلّع للوحدة الكلية المتكاملة wholeness. فى سعيه للمعقولة، يخلق الإنسان وحدات كلية متكاملة wholes. فى بحثه عن الحقيقة، يطلب أن تكون كلاً. فى سعيه للنزاهة، يتوق الإنسان أن يصبح كلاً.

يسعى الفنان لأن يجعل كل لحظة من حياته كلاً، مثلاً للكمال فى الجمال. يسعى القديس لأن يصوغ كل مسيرة حياته فى كل واحد، مثلاً للكمال فى الصّلاح.

(١) فى مسرحية بروميثيوس طليفا Prometheus Unbound.

يسعى الفيلسوف لأن يضم كل الكينونة في كل واحد، مثال للكمال فى الفاعلية العقلية.

هكذا يجد الإنسان نراهته (تكامله) فى الخير، فى الجمال، فى الفاعلية العقلية. لكن هذه تميزات سطحية. يتحقق تكامل الإنسان فى هذه الأشكال المتميزة لأن تكامله لا يمكن إلا أن يكون جزئياً ومشروطاً. الفاعلية العقلية والجمال والخير ينبغي أن تكون أبعاداً فى كل واحد، تكون وجوهاً من الحياة الخيرة.

تكون الحياة السوية عندئذ نشاطاً خلافاً تتحقق فيه الفاعلية العقلية والجمال والخير تماماً وفى تناغم تام. لكن قصور فاعلية الإنسان كثيراً ما يستتبع توكيد جانب من الكمال فى انفصال عن الجوانب الأخرى، إلى حد أن نجدها تتصادم فى بعض الأحوال. هذه مأساة الوجود الإنسانى.

كل ثروات العالم، وكل مفاتن الدنيا، لا تساوى شيئاً أمام لحظة حب واحدة، أو لحظة واحدة من الجمال. هذه أسمى حقيقة، أعمق حقيقة، الحقيقة المطلقة الوحيدة التى يعرفها الإنسان؛ حقيقة الحياة الأخلاقية؛ حقيقة truth تتعدّد صياغاتها إلى ما لا نهاية، لكن حقيقتها reality واحدة؛ حقيقة مؤداها أن الحقيقة^(١) الوحيدة والقيمة الوحيدة هى حقيقة وقيمة الروح السوية — هذه الحقيقة ليست سرّاً غامضاً؛ إنها فى متناول الودعاء والمتواضعين؛ إنها تسكن فى كل قلب بسيط.

هذه الحقيقة ليست اكتشافاً جديداً؛ زرادشت أعلنها؛ بوذا بشر بها؛ سقراط عاش بها ومات فى سبيلها؛ يسوع أعلن أنها قلب ومجمل كل صلاح.

(١) حين ترجمت أفلاطون: قراءة جديده حرصت كثيراً على أن أميّز بين كلمة truth التى ترجمتها بـ 'مقولة صدق' وكلمة reality التى أخصتها باسم الحقيقة. أحياناً استخدم كلمة 'الحق' للجمع بين المعنيين أو للتأويل على ترجمة truth فى سياق معين. لكنى فى هذه الفقرة لم أجد وسيلة مستساغة للتمييز بين المعنيين، وأعترف للقارئ عن الصياغة المشوّمة لهذه الفقرة. فى مواضع أخرى وجدت ترجمة truth بكلمة 'معنى' أولى بالفرض. أحيل للقارئ مرة أخرى إلى الملاحظات حول المصطلحات فى بداية هذا الكتاب.

ولم يكن حكماء كل العصور وحدهم من عرفوها: كلما وحيثما تبع الإنسان ضوؤه الداخلي، كان هذا الحق قائده، وكم من شخص بسيط متواضع، في عصور وفي أماكن خارج نطاق الحضارة، قد خُبرَ يقيناً لألاءها.

ومع ذلك، ما أبعدنا عن استيعابها! كم هو صعب على كثير المعرفة أن يفهم، كم هو صعب على الخبير بأمور الدنيا أن يصدق، أن كل الفلسفة وكل الحكمة في حقيقة الأمر تتلخص في الكلمات البسيطة لموعظة الجبل^(١) أو في تأكيد كَنت Kant أن الشيء الخير الوحيد هو الإرادة الخيرة.

(١) إنجيل متى، الأصحاح الخامس؛ إنجيل لوقا، الأصحاح السادس، ٢٠ - ٤٩.

الفصل الثانى

الجمال

(١)

الإحساس بالخير، والإحساس بالحق، والإحساس بالجمال، كلها تقوم على تجربة الكمال في الفعل الأخلاقي الخلاق وتتبع منها.

(٢)

الجمال أقرب مقارنة في متناولنا للـ خير، لأن الجمال، أكثر من أى مفهوم آخر عندنا، يعبر عن وحدة الكل المتكامل وعن تحقق المتعدد في الواحد.

(٣)

تقدير الجمال، الابتهاج بما هو جميل، هو سمة أصيلة في حياة الفاعلية العقلية، لهذا فإنه غير قابل للتقدير. إنه سمة أصيلة، قصوى، لوجه أو صورة من الكمال، لا تقبل التحليل، ولا يمكن تفسيرها بأكثر مما يمكن تفسير نشوة طفل بمشاعره وأحاسيسه الأولية. إن يكن الأمر كذلك، فلا غرابة في أننا لا نملك، ولا يمكن أن نملك، فلسفة جمال مرضية حقاً. على هذا، يكون الحسن الجمالي قدرة أصيلة لفاعلية العقل، مثل الفهم، ومثل الحب.

(٤)

في المحاوراة الأفلاطونية المأدبة يخبرنا سقراط بأن رؤية الـ جمال المطلق تأتي فجأة كالهام في أعقاب مران طويل في تذوق أمثلة معينة من الجمال. تذوق مثال معين من الجمال هو في ذاته تجربة عفوية. (أتجنب عامدا استخدام كلمة البديهة أو الحدس هنا.) كما يعلن لنا كيتس Keats:

‘الجمال هو الصدق، والصدق هو الجمال’ — هذا كل

ما تعرفون على الأرض وما تحتاجون أن تعرفوا.

لعل الجمال أنقى وأكمل بصيرة تتاح لنا في حقيقة الـ فعل الـ خلاق، ولهذا السبب عينه هو أعمق الأسرار. ما أكثر ما يمكن أن نقول عن الجمال ولا نكون قد قلنا شيئا. أكثر ما يعنيني أن أقول في هذا قد قلته في مواضع مختلفة من هذا الكتاب، خاصة في الفصل السابق. ها هنا أعرض فقط قليلا من الخواطر ذات الصلة بالموضوع.

(٥)

الجمال هو تحقق الكمال في واقع. كل صيرورة، على صعيد الأزل، هي تحقق للكمال في واقع. إبداع الجمال بهجة. كل صيرورة، على صعيد الأزل، بهجة.

(٦)

الجمال كتحقق للكمال في واقع نجده، على الصعيد الإنساني، ليس فقط في الفنون التشكيلية، وليس فقط في الشعر، وليس فقط في الموسيقى، بل أيضا في الرياضيات، في نظريات علوم الطبيعة، في المثاليات الاجتماعية والأخلاقية، في الأحلام الشخصية.

(٧)

كل صورة جمالية هي توكيد للوحدة في التعدد وإحفاق للتعدد في الوحدة. رسم المنظر الطبيعي هو منظور واحد (كُل متكامل) تُرى في التفاصيل. القصيدة،

المسرحية، المقطوعة الموسيقية، هي وحدة في الصورة form وتعدّد في المحتوى متزاوجان في وحدة لا تنقسم. الصورة ليس لها واقع، ليس لها وجود، في انفصال عن المحتوى، والمحتوى ليس له مغزى في انفصال عن الصورة التي تجعله كلاً متكاملًا.

(٨)

لا يكفي أى قدر من التفاصيل البديعة، مهما عظم مقدارها ومهما حسنت في ذاتها، لأن يجعل منها عملاً فنيًا. قيمة العمل تكمن في الصورة التي تجعل من المتعدّد كلاً متكاملًا، التي تعيد خلق التفاصيل إذ تجعلها وظائف لكلّ عضوٍ متكامل.

(٩)

الفنان العظيم هو شخص له وعى قوى بالحياة (كان يمكننى أن أقول بال— حقيقة)، وله القدرة على إيصال ذلك الوعي للآخرين في وسيط ما. إذ ينقل ذلك الوعي، إذ يعبر عن وعيه، يعيد تقديم الحقيقة المتسامية لحياته إبداعيًا. إنه يكون عندئذ لحظة من الأزل الخلاق تجعل للأزل واقعا في وجود زمنى؛ أو، إذا استعرنا ديمومة وايتهد Whitehead، قد نقول: في وجود ذى ديمومة ولو أنه في جوهره زائل.

(١٠)

نقول عن الشيء إنه جميل حين نراه تحت صورة الـ جمال. ما الـ جمال؟ إنه الكمال كما نراه في مجال المحسوس، تمامًا كما أن الـ صلاح Goodness

هو الكمال كما نراه في مجال العمل، والحق Truth هو الكمال كما نراه في مجال المعقول.

(١١)

بعد أن ذكر ول دورانت (Will Durant, The Story of Philosophy, Ch. VII, VI, 3) أن شوپنهاور Schopenhauer يقول بأن الموسيقى تؤثر على مشاعرنا مباشرة، يمضى فيخبرنا في هامش أن "هانسلدك Hanslick... يعترض على هذا، ويحاجج بأن الموسيقى تؤثر على خيالنا فحسب مباشرة." بعد ذلك يضيف، "بالطبع، إذا أردنا الدقة، فإنها تؤثر على حواسنا فحسب مباشرة." — إننى أتخيل سقراط يؤدبنا جميعا، قائلا لنا بأسلوبه الساخر المعتاد، إنه حسب نفسه اتفق مع كل من المتحدثين حين تحدث، ولكن حيث أنه لا يمكن أن نكون جميعنا على صواب، فإنه يجد نفسه في حيرة. — الموسيقى، ككل فن، تخاطب الإنسان، والإنسان لا يمكن تقسيمه إلى عدد من الملكات المنفصلة. مثلا، السبب في أن تأثير الأدب الاستدلالي أقل عمقا هو أن هذا الأدب يخاطب الإنسان وكأنه عقل مفكر فقط.

(١٢)

الشاعر، مثل الفيلسوف، يحاول أن يحيا في عالم من خلقه هو، ولو أنه يختلف عن الفيلسوف من حيث إن هدفه الرئيسى ليس المعقولية بل بهجة الخلق في ذاتها. لعله في هذا أكثر قربى من الله. إلا أن الشاعر، من جديد، مثل الفيلسوف من حيث إنه يعي بأن خلقه من نسج فكره، وهو بهذا يحتل مرتبة أعلى من رجل الدين.

(١٣)

لماذا ينظم الشاعر قصيدة معينة؟ لماذا يشرع أى فنان فى عمل معين من أعماله؟ إنه يبدأ بأن يجد عنده شعورا غائما غير محدّد أو تصوّرا غائما غير محدّد. يجد هويته الشخصية مشتتة فى مساحة من المعطائيات السديمية. يشعر بالحاجة لأن يحدّد تلك المعطائيات؛ أن يعطيها صورة؛ أن يعطيها وحدة، لأنه بهذا فقط يستطيع أن يستعيد هويته الشخصية. هذا دافعه الرئيسى: أن يجمع نفسه؛ أن يصير كُلا. فى المحتوى السديمى المشتّت للمعطائيات المبدئية، تكون روحه بالمثل سديمية ومشتتة. الفعل الخلاق الذى يعطى به صورة واتّساقا للمحتوى هو وسيلته الوحيدة لخلاص روحه، يسحبها من مستنقع الزمن إلى صفو الأزل؛ يحملها من الوجود إلى عالم الكينونة الحقّة. لا بدّ أن هذا ما يستشعره الله طوال الوقت. حتّم على الله أن يخلق الصورة دواما، أن يخلق كمالات (= أمثلة كمال) معينة، لكيلا يفقد أزليته فى الزمن، لكيلا يفقد كماله المطلق فى الوجود اللامحدّد؛ لهذا يتحتّم دائما أن يحقق كماله الأزلى فى كمالات محدّدة زائلة.

(١٤)

قد يلتقط الرسّام، وأحيانا الشاعر، هنة تفصيلية ترقّد مجهّلة ضائعة فى خضمّ العالم السديمى؛ فيعزلها؛ ويعطيها وحدة واتّساقا فى ذاتها؛ وإذا بها لا تعود هنة تفصيلية، لا تعود جزءا من كلّ خارجى بالنسبة لها، بل تصبح كونا فى ذاتها، لحظة من الأزل. ذلك بالضبط ما تصنعه شذرة من شعر سافو Sappho.

(١٥)

يقول وردسورث Wordsworth إن الشعر عاطفة - فى تأويلى: اضطراب التجربة المباشرة وتعدديتها الهوجاء - تُستجمع فى السكينة - فى تأويلى: تُجعل كُلاً فى الوحدة المتكاملة للفاعلية العقلية.

(١٦)

خروج الشاعر على انتظام الإيقاع والوزن والقافية داخل قصيدة معينة لا يضرّ بتكاملها، ولا حتى بالوحدة الشكلية للعمل. بل على العكس، مثل هذه المخالفة تؤكد وحدة القصيدة إذ تجعلنا أكثر يقظة فى استيعاب علاقاتها وعناصرها، فتؤكد وحدتها العضوية.

(١٧)

الفنان، سواء كان شاعراً أو رساماً، قد يعطى التكامل لموضوعه بمجرد عزله، كأنما يضعه داخل إطار. هو بذلك يعود بالشئ لتلك الوحدة الأصلية التى بفضلها ندرك الشئ فى المكان الأول؛ فليس هناك إدراك حسى لأى شئ إلا بأن نضفى نسقاً موحداً على محتوى التجربة المعطى. تماماً كما كان سقراط يسعى لأن يوقظ وعينا بالمفهوم (الصورة) البسيط، المجرد، فبالمثل يسعى الفنان أن يهزتنا أو يصدمنا ليعيد إلينا الوعى بالصورة الحسية البسيطة، المجردة. على مستوى أكثر تقدماً، بالطبع، فإن القصيدة أو السيمفونية أو الرواية أو الفيلم أو المسرحية قد تخلق عالماً كاملاً تتشكل فيه المحسوسات الأولية أو الأفكار الأولية فى وحدة عضوية، قد تكون عناصرها ذاتها وحدات عضوية؛ تماماً كما أن المنظومة الفلسفية هى مثل هذه الوحدة العضوية من وحدات عضوية مكونة من مفاهيم أولية.

(١٨)

أحيانا يكون كل ما هو مطلوب من اللوحة الفنية أن تستعيد لنا طزاجة الإدراك الحسى المباشر التى يكون الاعتياد وضغوط الحياة العملية قد أضعفها وطمسها. بذلك تحىي فينا من جديد تجربة فعل التوحيد الأسمى الخلاق - التحقيق الخلاق للصورة - الذى بفضلها يكون لنا أولا الإدراك الحسى لأى شىء. تجدد اللوحة فينا، ولو لبرهة وجيزة من الزمن، براءة وعفوية الطفولة.

(١٩)

قوة الجمال التربوية العظيمة تتبع من كون الجمال القيمة المطلقة الوحيدة المتاحة للحس المباشر، ولو أنه، كى يتحقق للتجربة قيمتها الكاملة، لا بد أن تكون مشربة بالفكر. الإحساس بالجمال فى غيبة الفكر لا يمضى بنا إلى بعيد. لا يمكن أن نتحدث عن إحساس بالجمال فى غيبة الفكر إلا نسبيا؛ لأنه، إن أردنا الدقة، لا يمكن أن يكون هناك إحساس بالجمال فى غيبة الفكر.

(٢٠)

الفن يهدف للتواصل. العمل الفنى الذى لا يصل للمتلقى ليس عملا فنيا جيدا. قد يكون صحيحا أن الفن ينبع من الأغوار الماعقلانية أو اللاعقلانية للإنسان، لكنه لا يصبح فنا، لا تكون له قيمة جمالية، إلا إذا شكّلت نار الفكر فى الإنسان. التدفق العشوائى لمكنون العقل الباطن أو اللاواعى - سمّه كما تشاء - قد تكون وقد لا تكون له فائدة علاجية، لكن لا يمكن أن تكون له قيمة جمالية.

(٢١)

النظريات الفلسفية تنشأ من حاجتنا لأن نؤكد نزاهتنا في مجال الفكر. المبادئ الأخلاقية تنشأ من حاجتنا لأن نؤكد نزاهتنا في مجال العمل. الأعمال الفنية تنشأ من حاجتنا لأن نؤكد نزاهتنا في مجال الشعور.

(٢٢)

مبدئيًا، ليست وظيفة الفن أن يصدر أحكامًا أخلاقية. لكن الفنان كائن إنساني، ولا يمكننا أن نطلب منه أن يُبقى تجربته الجمالية، وتوجهاته وقناعاته الاجتماعية والسياسية، وأحكامه الأخلاقية، معزولة عن بعضها البعض. على هذا فإن الرسم أو القصيدة أو الرواية أو المسرحية قد تتضمن نقدًا للحياة، أو قد تكون إدانة لمجتمع أو لعصر أو للحالة الإنسانية عامة. كي تفعل هذا قد يكون عليها أن تضحي بدرجة ما بالقيم الجمالية. إلى مدى ما تتخلى عن مثال الجمال، فإنها تبتعد عن معيار الفن الخالص. إلا أنها، في دعمها لنزاهة الإنسان ككل، تبقى متناغمة مع مثال الكمال العام الذي تعبّر الفلسفة والأخلاق والمسعى الجمالي عن جوانب مختلفة منه أو مظاهر مختلفة له.

(٢٣)

الحاجة للعب أساسية تمامًا مثل الحاجة للغذاء، فاللعب بالنسبة للكائن العاقل ضروري للحفاظ على طبيعته الخاصة تمامًا مثل ضرورة الغذاء للحفاظ على جسمه. اللعب هو الممارسة الحرة لقوانا: من مرح الأطفال، عبر أكثر الألعاب تعقيدًا، وحتى أعلى أشكال الإبداع الفني والفكر الفلسفي، كل ذلك لعب وكل ذلك توكيد للفاعلية العقلية.

(٢٤)

لعل الإيقاع هو أكثر القوى التي تسيطر على الإنسان تأصلاً، والإيقاع هو أبسط أنواع 'التنظيم' التي تحول التعددية إلى وحدة، أكثر أمثلة بزوغ الكل بدائية، أخلص أشكال تحقق مبدأ وحدة الكل المتكامل.

(٢٥)

الموسيقى صورة form خالصة. إنها ليست فكرية (= مفاهيمية). إنها تحوى كل ماهيتها essence وكل مغزاها في ذاتها. إنها لا تدعى تمثيل أى شىء غير ذاتها. وبالتالي فهي ليست أسطورية بمثل كون الفلسفة والشعر أسطوريان، ولو أن تجسيد صورها الخالصة فى أصوات فعلية يضاهى تجسيد البصيرة الفلسفية فى أفكار محدّدة، فيها كل التلاشى واللاحقة التى فى كل واقع، لكنها ليست عرضة للمأسسة institutionalization ولتزييف الحقّ اللذين يتعرّض لهما كل تعبير فكرى (مفاهيمى).

(٢٦)

تماماً كما أن الأخلاق تحقيق لخير وجمال الكينونة التامة، فكذلك الفن تحقيق لخير وجمال الكينونة التامة. كل القيم تعبير عن صورة الخير^(١)، وصورة الـ خير هي كمال الكينونة الأقصى.

(١) بالمفهوم الأفلاطونى. راجع الجمهورية، من ٤٧٢-ا فى الباب الخامس حتى نهاية الباب السابع. وعلى الأخص ٥٠٢ - ٥٠٩، وانظر أفلاطون: قراءة جديدة، الفصلين السادس والسابع.

الفصل الثالث

العلم

ملاحظة مبدئية

العلم تفكير صافٍ، مركز، منظم. من ثم، العلم بكل تأكيد واحد من تلك الأنشطة الإبداعية التي يجد فيها الإنسان إرضاء لتوقه للنزاهة. العلم كعقلانية، العلم كطلب للمعرفة والفهم، العلم كسعى من الإنسان للتحكم في بيئته وتوجيهها، العلم بكل هذه المعاني وفي كل هذه الوجوه هو عنصر أصيل من قيمة وكرامة الإنسان. إلا إنني في هذا الفصل لم آت لأمدح قيصر^(١) بل - إن لم يكن تماما لأدفعه، فعلى الأقل لأزجره. فمنذ انحسار السكولاستية Scholasticism اعتاد المفكرون إعلاء شأن العلم على حساب الفلسفة، وأنا أعتقد أننا في أمس الحاجة لحركة تصحيحية. فليس هناك خوف من أن ندير ظهورنا للعلم، وعلى كل حال فالصفحات التالية ليس القصد منها إدانة العلم ولا هي تهدف لتقديم تقييم شامل للعلم: فلا أنا راغب في إدانة العلم ولا أنا مؤهل لتقديم تقييم شامل للعلم^(٢).

(١) إيماء لعبارة انطوني في مسرحية شكسبير، يوليوس قيصر، الفصل الثالث، المشهد الثاني: "جئت لأدفن قيصر، لا لأمدحه".

(٢) سواء كانت هذه الملاحظة أوفت بالفرض منها في الطبيعة الإنجليزية أو لم تفعل، فثمة حاجة للمزيد من الإيضاح هنا بالتأكيد. لذا أنقل هنا ما كتبت في هامش ألحقته بأفلاطون: قراءة جديدة: "في هذا الكتاب، وفي كثير من كتاباتي الأخرى، أركز كثيرا على حدود العلم الموضوعي. حين كتبت الأصل باللغة الإنجليزية، كنت أخاطب حضارة جعلت من العلم ديناً، ولم يكن ثمة خوف من أن يكون موقفي مشجعاً على نبذ أو إهمال العلم. لكني الآن أخاطب من هم في أمس الحاجة للعلوم الموضوعية. للعلوم الموضوعية الحديثة بالنسبة لنا ضرورة حياة، وأستخدم عبارة "العلوم الموضوعية الحديثة" لأن لفظ "العلم" عندنا معرض لأن يفهم فهماً مغلوطاً. إننا لسنا بحاجة فحسب لمنجزات العلم، إنما نحن أكثر حاجة لاكتساب العقلية العلمية ومنهج التفكير العلمي. ولا يتسع المجال هنا لتكرار ما أردت أن أقول بحدوثي عن حدود العلم، ولكني أريد أن أؤكد أن نقدي لموقف الفلاسفة المحدثين من العلم ليس أبداً مناهضة للعلم. إذا أردنا معالجة مشاكلنا الحياتية فلا سبيل غير العلم. إذا أردنا أن نبحث في نشأة الكون أو نشأة الحياة أو حتى نشأة العقل ونشأة الأخلاق، فالعلم الموضوعي وحده هو الذي يعطينا بيانا بالمراحل والخطوات التي من بها الكون والحياة والعقل والأخلاق حتى صار كل هذا إلى ما هو عليه الآن. أكرر: العلم ولا شيء غير العلم يعطينا هذه المعرفة الموضوعية. لكنني في نقدي للعلم أقول إن العلماء يخطئون حين يزعمون أن وصف ضرورة الشيء يمنحنا فهم ماهية الشيء. وأقف عند هذا وإلا وجدتي أعيد كتابة كل ما كتبت من قبل".

(١)

كثيرا ما يقال إنه، على مرّ الزمان، انتزع العلم من الفلسفة الواحد تلو الواحد من حقول دراستها. هذا سوء فهم يرجع للخلط في المصطلحات. الدراسات التي 'انتزعها' العلم لم تكن أبدا جزءا من الفلسفة بمفهومها الصحيح، إنما كانت جزءا من مجمل المعرفة العامة التي كانت، في طفولة الفكر، ملكا مشاعا لكل المفكرين.

أعتقد أننا نحتاج أن نؤكد في قوة ووضوح أن الفلسفة والعلم، رغم نشأتهما المشتركة، هما مجالان من الفكر متميزان كل التميز. 'فلسفة العالم' philosophy of science، بفرعيها: مناهج البحث methodology والعلم النظرى speculative science قد تكون حقلًا معرفيًا جانزا ومطلوبا، لكنها دراسة تخصصية، مثل المنطق وعلم النفس، ولا تتطابق مع الفلسفة بمفهومها الحق. هذا الحقل المعرفي، في هيئة العلم النظرى، هو الذى تنتج عنه العلوم التخصصية. وهذا الحقل المعرفي هو الذى يعمل على التوليف synthesis بين نتائج العلوم التخصصية. هذا الحقل المعرفي هو الذى ينتج الفرضيات الخصبية التى ترسم الطريق لمستقبل العلوم. لكن كل هذا ليس هو الفلسفة بمفهومها الصحيح. الفلسفة الحقّة لا تشغل بتوليف معطيات الواقع - أى محتوى المعرفة - بل بتوليف الحقائق الأولية للتجربة الإنسانية، وهى حقائق دائمة. الفلسفة بمفهومها الصحيح لا تهدف لتقديم فرضيات علمية - مهما بلغت من العمومية والشمول ومهما كانت أساسية - وإنما تهدف لإنتاج أمثولات إبداعية تعبّر عن حقائق التجربة الأخلاقية للإنسان، وتعكس أبعاد الحقيقة التى تكشفها الحياة الروحية للإنسان.

فى حين أن الفلسفة لا تعرف النهائية *finality* فى صياغاتها، فإن المفردات التى تعمل بها، عناصر صياغاتها، هى دائما قصوى *ultimate*، لأنها تتعلق بشروط التجربة، الفكر، المعقولة. على الجانب الآخر، العلم يهدف للنهائية. صحيح أن تلك النهائية ليست أبدا مطلقة، ليست أبدا دائمة، ولا العلماء يفترضون أنها مطلقة أو دائمة. ولكن فى إطار ملايسات معينة، فى نطاق أى مرحلة معينة من المسعى العلمى، فإن قوانين العلم لا بد أن تتخذ هيئة نهائية اعتباطية *ad hoc*. إلا أن العناصر التى تتكون منها تلك الصياغات هى دائما نسبية، عارضة، معطاة. قد تتال مزيدا من التحديد أو النقد بموجب عناصر أخرى تؤخذ بدورها مرحليا باعتبارها مسئلمات أولية أو مفاهيم قصوى. هكذا طبيعة التفكير العلمى: فالموضوعى - وهو ما يتناوله العلم - لا بد أن يكون مشروطا *conditioned* والمشروط فى جوهره نسبى.

للفلسفة والعلم فى الواقع معنيان بعالمين مختلفين تماما. التطويل الفلسفى^(١) لفكرة للمادة أو للعالم 'الخارجى' مثلا، لا علاقة له بأى من نظريات الفيزياء، قديمها أو حديثها. فمفهوم 'الهولى' *hulé* عند أرسطو أو مفهوم 'الرحم' *ekmageion* عند أفلاطون - مفهومان فلسفيان للمادة الأولية - هما صالحان اليوم كما كانا دائما بصرف النظر عن أى تقدم يحرزه علم الفيزياء أو علم الكيمياء. التحليل الفلسفى هو تمحيص للمفاهيم بينما النظريات العلمية هى وصف لمتتاليات ظواهرية *phenomenal sequences*. (كلما تحثت عن العلم أشعر بوخز الضمير إذ أجترئ على الولوج حيث لا يحق لى. لكن الهراء الكثير الذى ينشر عن علاقة الفلسفة بالعلم يرغمنى على محاولة التمييز بين مجاليهما).

(١) التحليل الفلسفى الذى أبحث عنه هنا لا شأن له بما أصبح يُعرف بالفلسفة التحليلية التى هى، فى رأى، بعيدة كل البعد عن الفلسفة الحقّة.

بالطبع، بما أن الفلاسفة هم بطبيعتهم حيوانات فضولية، فإنهم كثيراً ما شغلوا أنفسهم بمسائل علمية، وسيفعلون ذلك دوماً. كان ذلك هو الحال قبل أن تتفصل مختلف الدراسات ولا يزال هو الحال بعد انفصالها، وليس في ذلك سन्द للرأى القائل بأن المسائل الفلسفية تتحول إلى دراسات علمية حين تصل إلى مستوى معين من التنظيم والوضوح واليقين، أو ما شئت أن تتخذ معياراً للتفكير العلمى. إن مجموعة معينة من المسائل العلمية، إذ تتطور، تتفصل عن الوعي العام للفكر العلمى كدراسة علمية تخصصية، لكنها لا تغيّر طبيعتها خلال هذه المسيرة.

فى رأى أن تطوّر 'التخصصات الفلسفية' 'philosophic disciplines' من الوعي العام للفكر الفلسفى لا يماثل حقاً ما حدث فى مجال العلم. العلم، إذ يتعامل مع المحدّد، يحتمل، أو بالأحرى يطلب التخصص. لكن التفكير الفلسفى يفقد طبيعته الحقّة حين يفقد وحدته. العلم، كى يصل لحلول لمسائله، يُنقص الحقل المباشر للدراسة اطرادا (إما بالمزيد والمزيد من التجريد، فيكسب فى العمومية على حساب المحتوى، أو بتضييق حقل البحث، فيكسب فى المحتوى على حساب العمومية). الفلسفة توسّع اطرادا من سياق مسائلها، طلباً للمعقولة.

(٢)

علوم الطبيعة هى استمرار لذلك النشاط البدائى الخلاق حين بدأ الإنسان أولاً يستكشف بيئته ويتحكم فيها. يسعى العلم لتكوين نسق فكرى به يتحول وفق التجربة الأولية السديمى إلى منظومة مرتبة، وبهذا ينشأ من تيار الحياة الحيوانية غير المتشكّل كونٌ فكرى. هذه عملية process تجرى على كل مستويات الحياة. يكون الحيوان حيواناً، متميّزاً عن الكائن غير الحى، بفضل بدء هذه المسيرة. الإدراك الحسى هو إعادة تشكيل الشعور 'النباتى' vegetal فى وعى حيوانى، مُنشأ بهذا

مرتبة جديدة من الكينونة. الفلسفة مستوى أعلى من نفس العملية. الفرق بين العلم والفلسفة هو أن العلم، بذات طبيعته، يستكين لقبول نهائية عناصر أنساقه الفكرية في مرحلة معينة؛ ولو أنه على التوالي يسعى لأن يفكك تلك العناصر إلى أخرى أو يُبدلها بأخرى، وتلك العناصر الأخرى تتخذ بدورها، لوقت ما، صفة النهائية؛ بعبارة أخرى، إن موضوع العلم (=المادة الموضوعية للعلم) هو دائما معطى^(١)؛ بينما الفلسفة بذات طبيعتها تُخضع للمساءلة العناصر الفكرية التي تعمل بها في وقت ما وتتسامى عليها، لتتحرر من كل معطائية.

حين أميز بين الفلسفة والعلم فإنما أشير للمنهج، لا لحقل الفاعلية ولا لمحيط الاهتمام. كثير من تفكير العلماء هو في حقيقته فلسفى وكثير من تفكير الفلاسفة هو في حقيقته علمى. ورغم أن التفكير العلمى يختلف جذريا عن التفكير الفلسفى، إلا أن المفاهيم القصوى لكل العلم مبنية على يقية^(٢). وأيضاً، لا يكون التفكير فلسفياً أصيلاً إلا خارج نطاق المسائل العلمية.

من منظور معين يمكن أن نقول إن العلوم المختلفة تتميز عن بعضها البعض بموضوع دراستها، لكن العلم مجتمعاً يتميز عن مجالات الفكر الأخرى بمنهجه. إلا أنه من زاوية أخرى قد نقول إن العلم يتميز أساساً عن مجالات أو أنواع التفكير الأخرى بموضوع دراسته، إذ أنه معنى بما هو معطى في الطبيعة أو في العالم الموضوعى. مبدأ الموضوعية، حسب فهمى أو تأويلى، يعنى مطالبة العالم بالتعامل مع المعطى كمعطى فقط. حالما نتعامل معه من حيث معناه، نكون قد دخلنا مجال الفلسفة.

(١) هذا ما يجعل العلماء ينساقون فى يسر لموقف الاختزالية reductionism.

(٢) الزمان، المكان، القوة، حتى فكرة المادة أو فكرة الحياة، لا شيء من هذا تجده خارج العقل لتأخذ منه عينه نسي انيوب اختيار أو لتضعه تحت مجهر؛ لا شيء من هذا موضوعى؛ كل هذه أفكار من خلق العقل.

(٣)

العلم، بطبيعته التى تملأ عليه مقارنة واقعية للـ 'حقيقة'، يتحتم عليه أن يقبل معطى نهائيا — يتناهى باستمرار، لكنه، كحد، لا يمكن استئصاله، بينما الفلسفة ترفض كل معطائية، إذ أن الفلسفة ليست إلا توكيد الحق المطلق للعقل فى أن يضع شروطه الخاصة — الحق فى التكامل والنزاهة بلا قيود.

أى نظرية حاذقة بدرجة كافية، أى نظرية مفصلة بعناية كافية، يمكن أن تطابق موقفا معينا، يمكن أن 'تتقذ الظواهر' فى موقف معين. النظرية، مهما كانت حسنة من وجهة النظر العلمية، لا تفسر شيئا^(١). قد تكون نافعة أو غير نافعة، قد تمكننا من التحكم فى الطبيعة بدرجة ما من النجاح، إلا أنها أبدا لا تعطينا فهم الطبيعة الحق للشيء، للشيء كما هو فى ذاته. من ناحية أخرى، فإن الفهم الفلسفى لن يعطينا أبدا معلومات عما هو فعلى فى الطبيعة.

فى شأن اكتشاف 'الحقيقة' ليس فى مقدور العلم غير أن يزيح السر من مستوى أو محيط الوجود إلى مستوى أو محيط وراءه. يبدو الآن أن المكون الأقصى للموجودات المادية هو الطاقة^(٢). ولكن ما الطاقة؟ إذا كنا نطالب المعقولة، فإن الطاقة لا يكون لها معنى إلا كصفة attribute للعقل، أو للجوهر substance: فإن فلسفة سبينوزا Spinoza هى بالتأكيد أكثر المنظومات الفلسفية اتساقا وأعظمها اكتمالا فى بنيتها الفكرية^(٣).

(١) انظر "Explaining Explanation" و "The Fatuity of Explanation" فى The Sphinx and the Phoenix (2009).

(٢) قد لا يكون ما أقوله هنا متفقا مع آخر ما يقول به العلماء، لكنى أزعج أن ذلك لا يُخل بالمعنى الذى أريد إيصاله. وقد عاودت إيضاح هذا المعنى فى كثير من المقالات المجموعة فى The Sphinx and the Phoenix.

(٣) أسقطت فى الترجمة عبارة تزيل وهم التناقض فى تعبير "body of philosophic thought" فلا دلالة لها فى الصيغة العربية.

يَتَحَدَّثُ عالمٌ شهيرٌ عن الأمل في أن يكشف لنا العلم لماذا خُلِقَ الكون. هذا مثال آخر للخلط الناجم عن عدم التمييز بين التفكير العلمي والتفكير الفلسفي، وفشلنا في إدراك الاختلاف الجذري بينهما. العلم لا يمكن أبداً أن يعطينا الإجابة على 'لماذا' بالنسبة لأي شيء^(١). ليس في مقدور العلم غير أن يصف الواقع، يقدّم تقريراً عن المعطيات، وكل هذا لن يعطينا أبداً الـ 'لماذا' ولا الطبيعة الحقّة القصوى لأي شيء.

(٤)

يمكن طرح أيّ سؤال إما علمياً أو فلسفياً. إذا طرح علمياً، فلا يمكن التعامل معه إلا بالوسائل العلمية وفي تلك الحالة لا يمكن أن يُنتج إجابة على السؤال المطروح فلسفياً؛ والعكس صحيح بالمثل. هكذا حين نتناول الحياة، فالعلم يسأل: كيف ظهرت الحياة على الأرض أو في الكون ككلّ؟ والفلسفة تسأل: ما معنى وغاية الحياة؟ السؤال الأول، إذا تعاملنا معه علمياً، لا يمكن أن يقود إلا لوصف لمسارات *processes* ظواهرية؛ يُنتج وقائع *facts*، والوقائع في ذاتها ليس لها أي معنى^(٢). السؤال الثاني، إذا تعاملنا معه فلسفياً، يُنتج تمثيلاً معقولاً - معقولاً، ذا معنى، يضيف معنى وقيمة - لكنه أبداً لا يُنتج وقائع *facts*؛ لا يمكنه إلا أن ينطق بفكرنا.

(١) هذا ما أوضحه أفلاطون على لسان سقراط في الـ فيديون، في فقرة "السيرة الذاتية"، وهي فقرة عادت التعليق عليها مراراً في كتاباتي، لأميّتها. انظر مثلاً أفلاطون: قراءة جديدة، الفصل الخامس، و "Philosophy as

"Prophecy" في The Sphinx and the Phoenix.

(٢) المعنى دائماً تأويل نضيفه بالفكر على الواقع.

هذا لبّ الجدل الذى لا حلّ له بين المادية (بكل تحولاتها التى لا نهاية لها) والمثالية (بكل أشكالها المتجددة دوماً). وهو جدل لا حلّ له أبداً لأنه لا ينشأ عن مقاربتين متضادتين على نفس الصعيد بحيث يمكن التوفيق بينهما فى منظور أوسع. المادية والمثالية ينتميان لمجالين متميزين، يمثلان نمطين متميزين من الفكر. المادية هى جوهرياً وجهة النظر التى يختص بها العلم. المادة فى أبسط وأوسع مفهوم - والمفهوم الوحيد الذى يمكن قبوله اليوم - هى المعطى موضوعياً. هذا كل ما يتعامل معه العلم. والدراسة العلمية للمعطى موضوعياً - حتى حين يكون موضوع الدراسة هو الحياة أو العقل - ينتج بيانات عن مسارات *processes* فى الحاضر أو الماضى أو توقّعات لمسارات فى المستقبل. هذا مدى وهذه حدود العلم. المثالية هى وجهة النظر ونمط التفكير اللذان تختص بهما الفلسفة. الفلسفة تنتج تكوينات فكرية وتتمعن فى التكوينات الفكرية وتدرسها. هذه التكوينات الفكرية لا تعطى تقريراً عن واقع موضوعى، وبالتالي لا تزودنا بأى وقائع *facts*، بل تبتّ المعنى فيما هو معطى موضوعياً، فتحول المعطى الذى لا يفصح عن شىء إلى تجربة ذات معنى.

(٥)

أن نستوعب الحقيقة فى صورة موضوعية أمر مستحيل. أقصى ما تستطيعه الفلسفة أن تمكّنا من أن نعرف أنفسنا وأن تشعل فىنا التصميم على ألا نخضع أبداً لأى حكم غير حكم عقولنا. أقصى ما يستطيعه العلم أن يمكّنا من التعامل مع عالم محتوياته شكلها فكرنا الخلاق. العلم يتعامل مع اختلاقات *fiction*، لكنها اختلاقات صائبة، قابلة لأن نتحقّق منها، تحتضن ظواهر العالم فى أنساق معقولة. وبينما يتحمّ أن تأتى الحقيقة الفلسفية دائماً فى كساء أسطورة *myth*، فإن اختلاقات *fiction* العلم هى دائماً واقعية *factual* - هى مداخل إلى العالم الفعلى،

تمكّنتنا من التنبؤ بأحداثه، والتحكّم في مساراته، والتعامل مع 'واقعه الصلب'. غاية العلم المعرفة؛ غاية الفلسفة الفهم^(١).

الفلسفة والعلم ولداً توّعّمين. ولكن من لحظة مولدهما كان لكل منهما خصائصه المميّزة، واهتماماته الخاصة، ووجهة نظره الذاتية، ووظيفته في الحياة. كثيراً ما فشلنا في أن يفهم أحدهما الآخر، ومراراً وتكراراً لم يرنّاحا لتواجهدهما جنباً إلى جنب. لكن أكثر هذا كان بسبب خطأ الناس في التمييز بينهما. إن سمحنا لكل من التوّعّمين أن يكون ذاته الحقّة، فلن يكون هناك ما يمنع أن يسود الودّ والتعاطف بينهما طوال الوقت.

(١) انظر "Knowledge and Understanding" في The Sphinx and the Phoenix.

الفصل الرابع

المدائن

[وقت أن كتبت هذا الفصل أولاً لم تكن ضرور
الأصوليات الدينية قد تحولت بعد إلى كابوس عالمي يتهدّد
البشرية بفناء عام شامل. منذ ذلك الوقت كتبت عن الدين
باختلافات في التوكيد، بتنويع في التعبير، لكن ما أقوله في هذا
الفصل ما زال يمثل فكرى في هذا الموضوع في جوهره].

هل يلزم أن يكون للإنسان دين؟ مبدئياً، يمكن القول بأن الإنسان ليس
مطالباً بأن يتبنّى توجّهاً محدّداً سلفاً. بالطبيعة، ليس على الإنسان إلا أن يسعى
لرفاهته. عقلياً، ليس على الإنسان إلا أن يُرضى فضوله. لكن الأمر ليس بهذه
البساطة. إذ سرعان ما يجد الإنسان أن ذلك الفضول ذاته، الذى يبدأ بطلب أن
يكون العالم من حوله معقولاً، يقضى بأن تكون حياته ذات معنى. وإن يكن ذلك هو
لُبّ الدين، فالإنسان، كى يكون أميناً لنفسه، يجب أن يكون له دين^(١).

لا بدّ أن الإنسان، منذ أقدم العصور، وجد نفسه مدفوعاً لأن يكون لنفسه
منظوراً شاملاً للعالم ولمكانه هو في هذا العالم. كان الإنسان محتاجاً لأن يحدّد
موقفه من مجمل كل الأشياء، ومن خلال تحديد موقفه من مجمل كل الأشياء، يحدّد
طبيعته ودوره في الحياة. إذ فعل هذا، اخترع الدين.

‘الله’، مثل ‘الذات’ و‘العقل’ و‘المادة’ إلخ..، هو مفهوم أولى، أداة اخترعها
العقل ليصارع بها الحقيقة. التساؤل عن وجود الله تساؤل بلا دلالة مثل التساؤل
عن وجود الذات أو العقل أو المادة. كل الفلسفة تتعامل مع معنى ‘الله’. المشكلة أن

(١) انظر “Thoughts Towards a Critique of Religion” فى The Sphinx and the Phoenix.

كلمة 'الله'، مثل كلمة 'الدين'، قد حُمِلَتْ بطبقات فوق طبقات من مفاهيم مسبقة وتدايعات لِمَعَانٍ مستقرّة بحيث يكاد يكون من المحتم أن ينطوى استخدام أحد هذين اللفظين على إيلاج منظومات مؤسسية من الأفكار والعقائد التي قد تكون نشأت كمثال من الدين بالمعنى الذي قصدناه في بداية الحديث، لكنها تطوّرت إلى مسخ ونشويه للازدهار الطبيعي للروح الإنسانية (أو العقل الإنساني، فهذان عندي شيء واحد). وحيث أن المفاهيم البدائية والمفاهيم الشائعة عن الله بعيدة كل البعد عن المفاهيم الفلسفية، فقد كان يحسن لو تجنبنا استخدام كلمة 'الله' في المناقشات الفلسفية، لكن هذا يصعب عملياً^(١).

هل أنا ملحد؟ إنني أكره كل التصنيفات الفكرية. تصنيفات المذاهب أو المدارس الفلسفية إما أن تكون جامدة متحرّجة أو أن تكون فضفاضة، تحتل الكثير من التأويلات المتعارضة بحيث لا تحمل مدلولاً ذا مغزى. إذا كان الإلحاد يعنى رفض فكرة إله متعال (مفارق) شخصاني *transcendent personal*، فمن الجائز أن أوصف بأنى ملحد. لكن إذا كان الإلحاد هو إنكار أن يكون قلب ولُبّ وأصل كل كينونة عاقلاً وخيراً، فأنا بالتأكيد لست ملحداً.

أن يحاول المرء إقامة الحُجّة على عدم وجود الله شيء سخيف لأنه خاوي من المضمون. أولاً، كلّ حاجة عبث حين يتعلق الأمر بالمبادئ أو الحقائق القصوى. ثانياً، الله، بمعنى ما، كائن، ما دام هناك عقل وهناك كينونة^(٢). ما يمكن أن يكون له مغزى هو أن يحتاج المرء حول، أو ضدّ، عقلانية أو قيمة مفهوم معين لله. لكنّ إذا قلت أنا: الله موجود^(٣)، فلا يمكنك أن تطالبني بأن أثبت بالبرهان أن الله

(١) انظر "What Is God?" في *The Sphinx and the Phoenix*.

(٢) إذا كانت الفلسفة تبحث عن الحقيقة فهي بمعنى ما تبحث عن الله، فإذا محونا فكرة الله لم يعد للفلسفة مضمون.

(٣) في هذه الفقرة تحدثت عن 'وجود' الله، بالمخالفة لمصطلحي الذي يجعل الوجود ضدّاً للحقيقة، لأنّي وجدت أن الالتزام هنا بحرصى المعتاد على اجتنب استخدام اللفظ تضطركى لصياغات وتركيب لغوية غير مستساغة.

موجود ولا يمكنك بدورك أن تثبت أن الله غير موجود. ما يجوز لك أن تفعل هو أن تسألنى: ما هو الله؟ ماذا تعنى بكلمة 'الله'؟.

إله الديانات الشائعة موجود فى تخيلات أتباع تلك الديانات فحسب. إله سبينوزا Spinoza أيضا ليس له وجود إلا فى عقل من هو مثل سبينوزا. لكن إذا كان لنا أن نعتقد أن العالم له معنى وقيمة، فعلينا أن نقول بأنه يستمد ذلك المعنى وتلك القيمة من حقيقة مثل هذا الإله.

أعود إلى سؤالنا المبدئى وأحاول الإجابة عنه بنبرة شخصية: إننى لا أطيق العقائديين الذين يريدون أن يفرضوا على الآخرين مفاهيمهم الخاصة عن الله والدعاة الذين يجهدون أنفسهم لإقامة البرهان على وجود الله. إننى بالمثل لا أطيق الملحدون الذين يرون كل ذكر لكلمة الله حراما والذين يبادرون لإقامة البرهان على عدم وجود الله دون أن يهتموا بأن يقولوا لنا أى إله هذا الذى ينفون عنه الوجود أو ينفونه من الوجود.

إننى لا أستطيع أن أقنع بالإلحاد المادى^(١). إنه موقف ضعيف جدًا فلسفيًا. ليس فقط لأنه لا يملك إجابات للأسئلة الأساسية القصوى التى تعتمل فى روح الإنسان: فليست هناك أى فلسفة تملك إجابات مرضية عن تلك الأسئلة — مرضية بمعنى نهائية. لكن المادية لا تملك حتى أن تطرح تلك الأسئلة وأن تواجهها. نحن فى صراعنا مع تلك الأسئلة نخلق أبعاد حقيقتنا. فى أساطيرنا الفلسفية وأساطيرنا الشعرية ننطلق من عالم الواقع إلى عالم الحقيقة الفكرية *ideal reality*. فى الفلسفة نوكد نزاقتنا (تكاملنا) بالإصرار على خضوع تلك الأساطير لحكم العقل. إننا ننقدّها، ندمرها. إذ نخلق أساطيرنا ونهدمها، فى هذه الممارسة للفاعلية العقلية، نحيا حياة الروح ونحقق نزاقتنا.

(١) انظر "The Need for Spirituality" فى The Sphinx and the Phoenix.

تاريخيًا، كان الدين هو محاولة الإنسان أن يتلمس طريقه إلى الحقيقة. على هذا، كان الدين مرحلة هامة جدًا في تطوّر روحانية الإنسان. أمّة الدين الإنسان بنصيب هامّ من تراثه الروحي. يصبح الدين ضارًا فقط حين ينغلق الناس داخل شكل معيّن من أشكاله التاريخية، وإذا بتحركات وإيماءات ذلك التلمس الأول - الذى كان صادقًا، نبيل القصد، وإن كان أعشى - يتحوّل إلى منظومة متجسّرة من العقائد والطقوس.

الدين يُرضى الحاجة الأساسية لمعظم الناس معظم الوقت. لكن حين لا يعود إنسان ما قادرًا على أن يقنع بالدين السائد في مجتمعه أو الدين الذى يكون فى مرحلة ما قد اصطنعه لنفسه، يصبح فيلسوفًا. الدين فلسفة لم يمحصها العقل؛ الفلسفة دين مخصه العقل؛ بعبارة أخرى، الفلسفة دين يخضع للنقد. مهما بلغ ثراء الحياة الإنسانية فى المحتوى الدينى، فإنها تبقى ناقصة إذا لم تتوجّها العقلانية. الفاعلية العقلية هى التى تقتدى كرامتنا، تؤكّد نزاهتنا. الدين، فى أبسط وأحسن أشكاله يوفر فلسفة حياة ويجعل الحياة جديرة بأن نحياها، لكننا إذا تساءلنا: كيف ولماذا تكون تلك الحياة جديرة بأن نحياها؟ فإن الدين يقدّم لنا إجابات خاطئة عن 'كيف' ومبررات خاطئة عن 'لماذا'. لهذا فقد يعيش الشخص المتدين راضيا، إلا أنه يبقى قميئًا فكريًا. إنه لا يكون حرًا. وظيفة الفلسفة أن تمكّن الإنسان من أن ينعم بالحياة الطيبة التى ينادى بها الدين مع تحرير عقله من أغلال العقائد الدينية.

كان اليونانيون يتقبّلون أشدّ الأفكار جموحًا ويحافظون مع ذلك على عقلانيّتهم وكرامتهم، لأن تلك الأفكار الجامحة كانت بالنسبة لهم افتراضات، تخضع دائما لسلطان العقل. حين كفّ الناس عن أن يأخذوا مغامراتهم الفكرية بقدر من الهوادة وبدأوا ينظرون (أو بالأحرى عادوا ينظرون) لتلك الأفكار باعتبارها صدقًا نهائيًا، تخلّوا عن العقل وعن الكرامة الإنسانية.

زَحَرَتْ بضعة القرون السابقة والتالية لبدء التقويم الميلادى بحشد من تلك الأفكار الجامحة، واحتضن صانعو المسيحية الأوائل بعضا منها. لم تكن تلك أحسنها ولا أجدرها بالتصديق. لكنها بعد أن رسخت وعمت ولم تعد مطروحة فى دوامة الجدل، أمكن أن تعمل كقلب مستقرّ تجتمع حوله الكثير من القيم الجمالية والأخلاقية والثقافية وشكلت منظومة موحدة. لم يكن هذا شيئا انفردت به المسيحية. إنها قصة كل دين. وكما هو الحال مع كل الديانات الرئيسية، كانت أهمية المسيحية تاريخية فقط. كانت بوتقة عظيمة انصهرت فيها أفكار من مصادر متباينة فأعطت شريحة هامة من البشرية مفاهيم ومثلا حكمت ووجهت نشاطهم عبر حقبة طويلة من الزمن. وحتى فى يومنا هذا، ليست عندنا منظومة بديلة صالحة^(١) من المفاهيم والمثل لتوجيه النشاط الإنسانى. لهذا فإن شخصا حرّ الفكر قد يرفض المعتقدات التى نشأ عليها، لكنه لا يمكنه أن ينبذ تراثه الدينى دون أن يلحق بتوازنه الروحى أذى بالغا.

حين لا يعود المفكر قادرا على قبول العقيدة الدينية السائدة فى عصره ومجتمعه، فإنه يعاني أزمة روحية عميقة، إذ أن الدين، من حيث يتجسد فيه منظور شامل للحياة، يمثل حاجة إنسانية. بدون منظور شامل، يفقد الإنسان وحدته الذاتية subjective (= الداخلية)، يفقد تكامله integrity، ولا يعود مالكا لنفسه. الشخص الضحل قد يعيش برداء من الدين لا يكاد يلامس جلده، أو قد ينضو عنه رداء الدين دون مبالاة، أو قد يتركه يسقط عنه دون حتى أن يلحظ ذلك. لكن الشخص الذى يحيا حياته فى العمق، حين يرفض كل المعتقدات الدينية، يكون عندئذ أكثر حاجة - ويكون عندئذ أقرب ما يكون - لجوهر الدين المتمثل فى منظور شامل للحياة يهيئ للإنسان الإطار لتحقيق وحدته الذاتية وتكامله.

(١) ينصرف الكلام هنا إلى كل الديانات المؤسسة وليس إلى المسيحية وحدها.

الدين مرحلة في تطوّر الثقافة الإنسانية. مع انتشار التنوير، ينبغي للجنس الإنسانى أن ينبذ الدين، ويحلّ محلّه الفلسفة. الموقف حاليًا غير مرضٍ أبداً. فى أكثر المجتمعات الإنسانية تقدّماً، أهمل الناس الدين دون أن يكتسبوا الفلسفة. فى المجتمعات الأكثر تخلفاً، لا يزال الناس غارقين فى الدوجماتية والخرافة. حيث تتجاور وتتلاصق العقائد الدوجماتية والخرافات مع عقائد أخرى وخرافات أخرى نجد التحامل والتعصب، وهذا يولّد النزاع والصراع^(١).

بالنسبة لأكثرنا، ينبع تردّدنا فى التخلّص من الديانات الرسمية من دافعين. لدافع الأول والأجدر بالاحترام هو الشعور بأن الدين هو المستودع لبعض المثاليات والقيم التى تفقد الإنسانية فى غيبتها معناها المميّز وقيمتها، وأن الدين هو الإطار الوحيد المتاح بشكل عام لتلك المثاليات والقيم. الدافع الثانى هو الرغبة فى اجتناب النبذ المجتمعى - وهذا ليس بدافع ردىء فى حدّ ذاته. لكن أقلّ القليلين منا يجدون فى الديانات الرسمية التى ينتمون إليها فلسفة شاملة للحياة نستطيع أن نتبنّاها بإخلاص ونستطيع أن نحيا فى ضوءها حياتنا اليومية. وإذا لم يهتئ لنا الدين فلسفة شاملة للحياة يمكنها بالفعل أن تثرى حياتنا كلها وتجعل منها وحدة متكاملة ذات مغزى، فإنه يكون قد فشل فى تحقيق غرضه الرئيسى، ويكون قد فقد المبرر الوحيد له. البديل الوحيد الصالح بالنسبة لشخص يتمتّع بالفاعلية العقلية هو فلسفة حياة عقلانية يتبنّاها بحريّة تامة.

أن نقرّ بقيمة التجربة الدينية لا يستتبع الإقرار بصحة أى عقيدة دينية معيّنة؛ فالتجربة الدينية قد اقترنت بكل الألوان من العقائد. التجربة التصوفية، طالما بقيت دون إفصاح عن مكنونها، لا تشكّل معرفة بل تكون محض حالة من الكينونة، تحتاج تأويلاً عقلانياً. إنها تكون شيئاً 'this' a يلزمه تكييف معقول 'an intelligible what'.

(١) انظر "Kant and the Enlightenment Promise" فى The Sphinx and the Phoenix.

هذا ينطوى على تمثيل التجربة المبدئية فى صورة فكرية، تعكس فى واقعها الأسطورى الأبعاد الأونطولوجية للتجربة التى تعبر عنها، وبهذا تُظهر حقيقتها. إذا تجاهلنا الطبيعة الأسطورية للتأويل، نكون قد وقعنا فى وثنية فكرية. المسيحيون والهندوكيون وغيرهم كلهم بنفس القدر وثنيون حين يعتقدون أن تأويلاتهم نهائية.

يبدو أنه كانت هناك فى كل العصور وكل أركان الأرض معجزات مشهود بصحتها، وعلى الأخص معجزات الشفاء. فماذا نحن قائلون فى هذا؟ لنلاحظ أولاً أن هذه المعجزات تقترب بكل الديانات وكل العقائد بالتساوى. فلا يمكن أن تكون لها دلالة على صدق أو قيمة أى دين معين أو عقيدة معينة، ولو أنها قد تقوم دليلاً على قيمة الإيمان كحالة نفسية. ما تفسير مثل هذه المعجزات؟ ليس عندنا تفسير بعد، تماماً مثلما أنه ليس عندنا تفسير لكثير مما يجرى فيما نسميه الطبيعة. أقصى ما يمكننا أن نقول دون الإضرار بنزاهتنا الفكرية هو أن مثل هذه الأحداث تشير إلى أن فى الإنسان وفى الطبيعة قدرات وقوى نحن بعيدون تماماً عن فهمها، وأن المنظور العلمى الذى تطور خلال القرون الأربعة الأخيرة كان مقيداً جداً وضيقاً جداً. ليس فى هذا شئ مدهش حقاً، ولو أنه يشعرنا بالضيق إذ يفرض علينا أن نعيد هيكلة منظومة فكرية اعتدناها واستكنا إليها. لكنى لا أعتقد أن لكل هذا مدلولاً فلسفياً. بالتأكيد، إننا إذ ننسب كل ما لا نستطيع تفسيره إلى القوة الإلهية فإننا بهذا نجعل مفهوم الله عندنا معادلاً لمساحة جهلنا.

هل تجاوز الدين 'تاريخ صلاحيته'؟ فى البداية كان الإنسان محتاجاً للدين. أعطاه الدين توجهاً فى العالم هذا من مخاوفه وخفف حيرته ورغبه فى مواجهة القوى الرهيبة التى كانت تجابهه وتحيط به. فيما بعد، ساعد الدين فى إعطاء الإنسان قيمة وكرامة. حين تقدّم الدين إلى مجال البحث عن الحقيقة، امتزج جزئياً بالفلسفة وحلت الفلسفة جزئياً محلّه. وتدرجياً أبطلت الفلسفة الحاجة إليه فى هذا المجال. إلا أن الدين استمرّ يؤدى وظائفه السابقة بالنسبة لجمهرة الناس.

لكن للأسف فإن جوانبه الضاربة تزايدت واشتدَّت حدَّتها بمرور الوقت. القيود التي يكبل بها المغامرة الفكرية - وهي صحيّة وضرورية - تصلبت أكثر فأكثر؛ استفحل ميله لإقامة الحواجز وإثارة العداءات بين الثقافات المختلفة والشعوب المختلفة، وكان ذلك أكثر خطرا حين تلاصقت الثقافات والشعوب. إذا وضعنا كل هذا في الميزان، يبدو أن الضرر الذي يحدثه الدين الآن يفوق كثيرا ما يقدّمه من خير. إلا أن حاجة الكتل الكبيرة من الناس، الذين لم يصبحوا بعد مؤهلين للفلسفة، ما زالت قائمة. إنها محنة حقّا.

الدين الواحد الكامل الذي أتيح للإنسانية على مدى الزمان، أسيء فهمه، وأهمّل، وكاد أن يُنسى تماما - الدين الذي لم يدّع نبِيُه لنفسه علما ولا حكمة ولا قوّة ولا سلطة - وكان اسمه سقراط. ربّما كان لسقراط مزاج المتصوّف. إلا أننا نحتمى به كفيلسوف لأنه تجاوز تصوّفه. طلب أن يكون كل ما نعتزّ بقيمته معقولا تماما. كان عميق التدين؛ كان يسعى لثراء الحياة الداخلية. لكنّه لم يكتفِ بثراء تصوّف في الحياة، وذلك ما جعله جديرا بالتمجيد.

ليس نَمّة معرفة محدّدة، ليس ثَمّة مجموعة من العقائد، تضمن لنا الخلاص؛ وحده العقل الحرّ، المبدع أبدا، يهتّي لنا الخلاص. ليس بالمعرفة مهما عظمت، بل بالسعى الخلاق للفهم، يتحقّق لنا ما نتوق إليه - أن نكون كائنات إنسانية مكتملة. هذه ينبغي أن تكون غاية التعليم.

الفصل الخامس

الفلسفة

(١)

منذ أن ميّز الإنسان نفسه عن أكثر الحيوانات قُربى إليه، تلك التى تعيش وادعة مطمئنة فى الحسّ الحاضر، الانفعال الحاضر، الخطر الحاضر، المشكلة الحاضرة، واكتسب لنفسه بُعداً جديداً من الكينونة بأن فصل الصورة العامة المتكرّرة، للإحساس أو الحدث أو الموقف، من الحالة الفعلية الحاضرة، مكتسباً لنفسه ملكات التفكير والخيال؛ منذ ذلك الحين لا بدّ أن الإنسان تحيّر كثيراً، وارتبك كثيراً، ودُهِشَ وعَجِبَ كثيراً. إلا أنه إذ أعمل فكره فى حيرته وعجبه كان مدفوعاً فى المكان الأول بدافع عملى. كان يريد أن يُسكّن مخاوفه، أن يطمئن إلى أماله، أن يحلّ مشاكله العملية. لكن أولئك المفكرين الجسورين الذين عاشوا فى مدينة ميليتوس فى القرن السادس قبل الميلاد أرادوا شيئاً آخر. أرادوا أن يُشبعوا فضولهم، أرادوا أن يفهموا. حين قذفوا بأسئلتهم فى وجه العالم، لم يطلبوا من العالم أن يعطيهم الأمان والراحة، بل طلبوا أن يعطيهم ما يرضى عقولهم. تحدّوا العالم أن يُفصح وأن يعلن هويته وقصده - أن يكون معقولا وإلا فعليه اللعنة!

لا تكمن أهمية وأصالة أولئك المفكرين اليونانيين المبكرين فى ابتكارهم أى أفكار أو مثاليات لم يكن الإنسان قد عرفها من قبل. هم كرّروا الأسئلة التى شغلت عقول الأشخاص الميالين للتفكير منذ فجر الإنسانية. ما أسهم به المفكرون اليونانيون فى الفكر الإنسانى كان تلك الجراءة التى تميّزوا بها، والتى لم تكن إلا تأكيداً لفرديتهم^(١). كان المفكر اليونانى يفكر لنفسه، بمعنى مزدوج، فهو من ناحية

(١) البعض منا، الذين لا يرضيهم إلا أن يُنسب كل فضل لوطننا مصر، يرجعون نشأة الفلسفة للمصريين. لكن الواقع أن الفكر اليونانى أحدث نقلة نوعية، وليس فى هذا إنكار لإسهام مصر العظيم فى الثقافة الإنسانية. وربما كان هناك من غير اليونانيين من سبقهم إلى الفكر الفلسفى الخالص، لكن النقطة اليونانية هى التى كُتِبَ لها أن تتواصل حتى تصل إلينا فى التيار الواحد، ذى الروافد الكثيرة، الذى يشكّل مسيرة الثقافة الإنسانية الواحدة.

يطلب الحقّ في أن يفكر تفكيره الذاتي، وهو من ناحية أخرى لا يفرض فكره على أحد سواه. هو يقدّم فكره لا على أنه حقّ موحى به، ولا على أنه شيء على الآخرين أن يسلّموا به، بل كشيء يقبل بحرية أو يُرفض بحرية في ضوء العقل وفي ضوء العقل وحده. كان ذلك التوجّه، وليس محتوى ذلك الفكر، هو الذى حول التفكير الدينى إلى تفكير فلسفى؛ كان ذلك التوجّه هو الذى حرّر العقل الإنسانى. كان ذلك يعادل تأسيس حرية وكرامة العقل الإنسانى. وهذا لبّ وفحوى كل الفلسفة. ما قد يكون هناك من توافق أو اختلاف بين الإجابات المختلفة لا وزن له بالقياس لحقّ الفرد فى أن يصارع تلك الأسئلة بحرية ليحيا فى عالم تتخلله أشعة فاعليته العقلية. هكذا شقّ المفكرون اليونانيون الطريق للإنسان لينتقل من مرحلة الدين إلى مرحلة الفلسفة - طريق أخذ الإنسان بالكاد يخطو عليه بضع خطوات، يخطوها فى توجّس وتردد.

إلا أننا حين نتحدّث عن العقل **reason** وضوء العقل فى هذا السياق، علينا أن نحرّر مفهوم العقل من التراكمات التى ترسّبت حوله والتى جعلت له فى الفكر الحديث معنى متخصصا ضيقا. أوائل المفكرين اليونانيين لم يهتموا بأن يقدّموا حججا أو أن يثبتوا أى شيء بالبرهان. كان همهم الأوحى أن يقدّموا بناء مفاهيميا **conceptual**، إطارا فكريا **ideal**، تكتسب فيه وقائع العالم الصمّاء معقولة. لعلمهم كانوا فى ذلك أكثر حكمة مما دار بخلدهم. فقد كانت تلك هى الوظيفة الحقّة للتفكير الفلسفى، حتى إذا لم يكونوا هم قد تبيّنوا ذلك فى وضوح.

أقول لعلمهم كانوا أكثر حكمة مما دار بخلدهم وربما لا يكونون قد تبيّنوا الأمر فى وضوح، لأن من المرجّح أنهم فى تلك المرحلة الباكرة لم يميزوا بوضوح فى ذات عقولهم بين اهتماماتهم العلمية واهتماماتهم الفلسفية. فى مقاصدهم العلمية كانوا بالطبع يريدون أن تكون تصوّراتهم للعالم صادقة فى محتواها إلى جانب كونها مرضية للعقل فى بنائها الشكلى. بذلك المعيار كانت افتراضاتهم (الكوزمولوجية والفيزيائية والبيولوجية، إلخ.) تنحصر عن الغرض المنشود وكان لا بدّ من تحسينها - ولا تزال تخضع للتحسين.

كان سقراط أول من تبين في وضوح تام ما يريد، وتخلّى عن البحث العلمي باعتبار أنه ليس همّه الأول. كان عنده ما هو أكثر إلحاحاً. كان شاعله أن يعرف ذاته - أو أن يكون ذاته، وذلك نفس الشيء: فأن يعرف الكائن العاقل ذاته يعادل أن يحقق الكمال الخاص به.

لم يكن سقراط يعدّه جزءاً من رسالته أن يقدم أى إضافة إيجابية للمعرفة. لم يكن يعنيه أن يضاعف من قيودنا بأن يربطنا بالمزيد من الأفكار المحددة، وإنما أن يحررنا من القيود بأن يساعدنا على أن نتسامى على كل التحديدات في نزاهة الفاعلية العقلية الخلاقة - بالتوكيد الفعال لمبدأ المعقولة في ممارسة الديالكتيك^(١).

إذ عادل سقراط الفضيلة بـ 'المعرفة'، إذ عادل الفاعلية العقلية بالكمال الخاص بالإنسان، فإنه حول مطلب الفاعلية العقلية التامة إلى مثال أخلاقي. يجب التسامى على كل خصوصية particularity، على كل معطائية. الديالكتيك - وسيلة التسامى على كل خصوصية وكل معطائية - صار هدفاً. فالعقل الفاعل العامل لا يجد مطلبه إلا في ذات فاعليته العقلية. مطلب المعقولة، السعى للفهم، ليس في الواقع شيئاً غير توكيد العقل الفاعل لحقه في أن يكون.

(٢)

الفهم الفلسفي نبغته بمسيرة ديالكتيكية يتكشف فيها أن المحدد، مهما علت مكانته، هو ناقص ويومي فيما وراء ذاته إلى الحقيقة المتسامية. كل ممارسة فلسفية هي مسيرة ديالكتيكية كهذه. قد نمضي بطريقة غير طريقة أفلاطون؛ لكن الجوهر،

(١) معنى هذه الفقرة المضغوطة هو ما حاولت بسطه في الفصول الأربعة الأولى من أفلاطون: قراءة جديدة، وكذلك في يوميات سقراط في السجن.

المبدأ الخالص، يأتيّا من أفلاطون الذى وضع لنا أسس الفلسفة كلها. دارس الفلسفة الذى لم يتخذ محاورات أفلاطون له كتابا، قد ينكبّ على كتابات غيره من الفلاسفة طوال عمره، ولا ينال فهما صحيحا للفلسفة⁽¹⁾.

حين يصف المفكر نفسه بأنه 'أفلاطوني' Platonist، فإنه يكون بالغ الحماسة، بل يكون أبله حقّا، إذا كان يقصد بذلك أنه يلتزم بالإجابات التى أعطاهها أفلاطون عن أسئلة بعينها. أن يكون الدارس أفلاطونيا يعنى أن يتبنى توجّها معيّنًا، أن يتخذ طريقة فى التفكير، وأهمّ من ذلك، أن يرى أن المسائل التى طرحها أفلاطون هى المسائل التى ينبغى أن نطرحها وأن نعالجها بأنفسنا إذا كان لنا أن نجد لحياتنا معنى وقيمة.

إن أهمية أفلاطون الباقية وأهميته العظمى للإنسانية تكمن فى أن صياغته لتلك المسائل صياغة أساسية وجذرية؛ تكمن فى أنه يجعل تلك المسائل تمسك بنا فى إلحاح وتهزنا إلى أعماق أعماق كينونتنا.

ليست الإجابات التى نعطيها عن تلك الأسئلة هى ما يهمّ. المهمّ هو أن العقل الإنسانى حين يتعلّم أن يطرح تلك الأسئلة، أن يتفكر فى تلك المسائل، فإنه يوسع مداه ويجد نفسه يتنفس ويتحرك فى سماوات لم تكن هناك من قبل. الفلسفة عالم كامل، كلّ متكامل بكل معنى للكلمة، مماثل لعالم الفنّ وعالم الوعى الأخلاقى وعالم العلم باعتباره مسعى فكريا — عالم منحنا إياه المفكرون اليونانيون، وأفلاطون على نحو خاصّ، منحونا إياه تراثا يثرى ذات جوهر الإنسانية. إنه يعنى خلق كائن جديد: الإنسان الفلسفى.

(1) من المؤسف أنه رغم وفرة الدراسات الأفلاطونية فى عصرنا هذا، فإن المقاربة الأكاديمية الخاطئة لأعمال أفلاطون تحرم الدارسين من الفهم الصحيح. هذا ما حاولت التصديّ له فى أحدث كتاب لى، Plato's Memoirs (2010).

المسألة الفلسفية لا تطلب حلاً. حلّ مسألة ما لا يفيد إلا في مجال العمل. نهائية الحل تخلق موقفاً نفقد فيه المبادرة، نصبح فيه تحت سيطرة شيء من خارجنا. النهائية، الاكتمال، يعنى الموت. المعالجة الفلسفية الحقّة للمسألة تجسّد المسألة في أسطورة تظلّ تجابها دوماً بسرّها الأصيل.

تماماً كما أن الفن لا يلتبّي شيئاً من احتياجاتنا المعيشية، وإنما يجابها بالحياة وبالطبيعة؛ يغوينا، يوقعنا في شرك الحياة والطبيعة، لكيلا تتحوّل حياتنا إلى محض ظلّ خاوٍ؛ فكذاك تجابها الفلسفة بالسرّ الأزليّ لتبقى نار الفاعلية العقلية موقدة مشتعلة: فلحظة أن نكفّ عن الدهشة نكفّ عن أن نكون كائنات عاقلة.

تكشف لنا محاورات أفلاطون أنه، في حين أن نزاهة العقل الفاعل هي المبدأ الوحيد الذي يضيف التكامل على العالم، فإن كلّ أمثلة الكلّ المتكامل المعيّنة التي ينشئها العقل - وفيها وحدها يمكن أن يكون للعالم نصيب من الحقيقة - ليست إلا فقاعات صابون تنفجر قبل أن تخفت صيحة فرحتنا بجمالها.

(٣)

بدأت الفلسفة كبحث عن معنى الحياة ومعنى العالم ومكان الإنسان من العالم. لا أعتقد أن حقلاً من حقول الفكر ليس فيه مكان لهذه الأسئلة يحقّ له أن يهتبل لنفسه اسم الفلسفة. أكثر مدارس الفكر الحديثة أحالت الفلسفة إلى عديد من العلوم التخصصية، مفيدة وشيقة، إلا أنها لا تؤدّي الوظيفة الرئيسية والجوهرية للتفكير الفلسفي، وهي أن تعطي حياتنا معقولية ووحدة وقيمة، أن تمكّننا من أن نحيا حياة الروح. قد يسأل سائل: ماذا لو أن ذلك كان غير ممكن التحقيق؟ أجيب: إنه ممكن التحقيق إذ أنه قد تحقّق بالفعل. حتّى أكثر أساطير الإنسان البدائيّ فجاجة أعطته حياة روحية جعلت منه مخلوقاً جديداً، جعلته يتحقّق على صعيد جديد من

الكينونة. كان إسهام الفلسفة أن تجعل ذلك الإنجاز متوافقاً مع الحفاظ على نزاهتها الفكرية. لهذا فإن افتراض النزاهة الأخلاقية بالنزاهة الفكرية في سقراط كان تنويجا للفلسفة وكان أبقي إنجاز في الفكر الفلسفي.

إن تقسيم الفلسفة إلى دراسات disciplines متميزة لا يمكن تبريره إلا على أساس الضرورات الميثودولوجية أو الملاءمة الميثودولوجية. ولكن طالما بقيت المسائل الفلسفية موزعة في خانات منفصلة، إپستيمولوجية وأخلاقية وأونطولوجية، تعالج في عزلة نسبية، فلن تكون المناقشة على المستوى الفلسفي الحق. لا يكون تفكيرنا فلسفياً حقاً إلا حين ننبين الوحدة الأساسية لهذه المسائل؛ إلا حين تُعتبر هذه المسائل جوانب مختلفة، تعبيرات مختلفة، لمسألة أساسية واحدة؛ إلا حين نراها تتبع من بعضها البعض وتقود لبعضها البعض؛ عندئذ فقط يكون تفكيرنا تفكيراً فلسفياً حقاً. مرة أخرى نجد في محاورات أفلاطون أحسن تمثيل لهذا، خاصة في الجمهورية.

الدراسات الفلسفية، إذا أخذت في انفصال عن بعضها البعض، لا يمكنها أن تتعامل مع المسائل القصوى ultimate. الإپستيمولوجيا لا يمكنها أن تعطينا بصيرة في طبيعة المعرفة^(١). ما دمنا نتعامل مع السؤال ميثودولوجياً داخل حدود 'نظرية المعرفة'، فإننا لا نستطيع أن نصل إلى نظرة جذرية تتناول المبادئ القصوى. لا نستطيع أن نتعامل مع المبادئ القصوى إلا حين ننقل بالمسألة إلى صعيد أعلى، صعيد 'الفلسفة الأولى'^(٢) حيث لا انفصال لمسائل الأونطولوجيا والإپستيمولوجيا والفلسفة الأخلاقية عن بعضها البعض. عندئذ تظهر المعرفة كبُعد من أبعاد

(١) هكذا يخطئ من يبحث عن مفهوم المعرفة عند أفلاطون في الـ ثيياتيتوس. أعمق مفهوم للمعرفة عند أفلاطون نجده في الجمهورية. انظر الفصل التاسع من أفلاطون: قراءة جديدة.

(٢) هكذا كان أرسطو يسمي ما أصبح يُعرف باسم الميتافيزيقا.

الحقيقة، كمعقولة الفعل الأخلاقي الخلاق. الأخلاقيات والميتافيزيقا وفلسفة الجمال حين تُعتبر كدراسات منفصلة، كلها تكون محصورة ومحدودة بنفس القدر.

قد يحاول فيلسوف أن يقصر نفسه على مهمة 'توضيح القضايا والمفردات'؛ إلا أنه إذا أخذ المهمة بجدية كافية وجرواً على المضى إلى نهاية المطاف، ولم يقبل أن يقيد نفسه بمراسم عقلية محدّدة سلفاً، فسرعان ما سيجد نفسه يتعامل مع كل الأسئلة المعقودة للفلسفة. ألم يشرع سقراط ببساطة في توضيح القضايا والمفردات؟ ألم تتولد كل المسائل التي أثارها أفلاطون طبيعياً وبالضرورة من عملية توضيح المقولات والمفردات البسيطة تلك؟

غاية الفلسفة الحكمة. حين نجد أنفسنا ضائعين في متاهة من المسائل التخصصية، ينبغي أن يكون ذلك إنذاراً، ينبّهنا إلى أننا ضلنا بعيداً عن طريق الفلسفة الحقّة. إنني بالطبع لا أنكر أن تكون تلك المسائل المتخصّصة موضوعاً لدراسة مطلوبة. إنني أقول فحسب إنها ليست الموضوع الذي يخصّ الفلسفة حقّاً.

(٤)

بالنسبة لعقل ناضج، الميتافيزيقا هي البديل الوحيد الصالح والضروري للدين. الإنسان لا ينال الفهم إلا من خلال إبداع الأساطير. في الأسطورة يضاف الإنسان المعقولة على العالم. من خلال الأسطورة يبيّن الإنسان المعنى والقيمة في الحياة الإنسانية — ينتقل بها إلى الروحانية. لكن الإنسان بعد ذلك يدرك أن الأكنمة (أو الشخصنة) *hypostatization* الملازمة للأساطير خادعة. تطلب نزاهته الفكرية كشف النقاب عن أكنمة (شخصنة) أساطيره. عندئذ يحول أشخاص أساطيره إلى مفاهيم مجردة. هكذا ينتقل إلى صعيد جديد من إبداع الأساطير^(١) - الإبداع

(١) وددت لو نصطنع فعلاً لهذا المعنى، فنقول أسطر يوسطر أسطرة.

العقلاني للأساطير rational mythologizing - لأنه في الأسطورة فقط يستطيع الإنسان أن يعبر عن حقيقة كينونته الذاتية، أن يستوعبها، فحقيقة كينونته الذاتية هي مدخله الوحيد إلى الحقيقة.

إذا كان الدين والفلسفة كلاهما يتعاملان مع الأساطير، فما الذي يميز هذين النمطين من التفكير عن بعضهما؟ الدين العقائدي dogmatic يأخذ أساطيره يقينياً؛ وكلما بعدت الأساطير مسارا في المكان والزمان، اكتسبت بمزيد من القدسية وتعظم ما تقتضيه وما تلقاه من خضوع وإذعان. من الناحية الأخرى، فإن الفلسفة، حتى حين لا تتبين في وضوح الطبيعة الأسطورية لمقولاتها، فإنها حريصة دائما على عفوية محتوى فكرها؛ مستعدة دائما للانتقال إلى رؤية أوفى، رؤية أكثر انساقا أو أوسع شمولاً؛ رغبة دائما، حتى في أقل حالاتها تقبلاً للنقد، لأن تصف بيانها بأنه مقاربة للحقيقة بدرجة ما. الفيلسوف في أحسن أحواله، والشاعر دائما، يبرأ من الزيف بفضل وعيه بأنه، وهو يعلن أعظم بصائر، يكذب ببراءة طفل خصب الخيال ينسج حكاياته.

إننا نحتاج دينا ينفث البصيرة^(١) sanity في الحياة الإنسانية. الديانات العقائدية قد صنعت كثيرا من الخير وكثيرا من الشر؛ ثم إن الإنسان المفكر يجد، إن عاجلا أو آجلا، أنه لا يمكنه الجمع بين القبول بتلك الديانات والحفاظ على حقه في أن يفكر. (وأسفاه! أكثر الناس مستعدون للتنازل طوعا عن حقيهم في التفكير). قدّمت لنا الفلسفة البديل، قدّمت لنا دينا للإنسان العقلاني، حتى تعرّضت الفلسفة ذاتها لفتك شبهة اللاعقلانية. لكن تلك الشبهة، فيما أرى، قامت على سوء فهم لطبيعة التفكير الفلسفي وعلى الخلط بين الوظيفتين المتميزتين جذريا لكل من

(١) لم نستطع أن نستخدم كلمة "العقل" هنا لأن من يدعون العقل والعقلانية من حكام العالم ومفكره على السواء، هم أكثر من يفتنون الجنون في المجتمع الإنساني ويقودونا إلى الهلاك.

الفلسفة والعلم. إذا ما أزلنا سوء الفهم ذاك وذلك الخلط، يمكننا أن نعيد إحياء البديل الذى تحتاجه الإنسانية أشد الحاجة — دين بغير عقائدية، دين للإنسان العقلانى.

الفلسفة، فى أبسط معنى للكلمة، هى محاولة أن نرى الأشياء فى منظور أوسع؛ أن نرى العالم رؤية شاملة؛ أن نرى أنفسنا ونرى حياتنا كلاً متكاملًا. هذا هو الخط الذى يمتد متواصلًا من الماء الذى رآه ثاليس Thales يستوعب كل شيء حتى الجوهر الذى رأى فيه سبينوزا Spinoza كل شيء تحت هيئة الأزل.

الوضعية المنطقية^(١) والحركات الفكرية متعددة الأشكال التى تولدت عنها قد أوقعت ضربة — لا بجوهر المسعى الفلسفى، الذى يبقى، فى نظرى، ضرورياً وصالحاً كما كان دائماً — وإنما بالمصادقية العامة للفلسفة، وورطتنا بالتالى فى مأزق حيث يبدو وكأن الخيار متاح لنا ينحصر فى الاستسلام للدين العقائدى من ناحية والانسحاق فى سعى مخبول وراء 'التقدم' المادى من الناحية الأخرى.

(٥)

ثمة توجه حديث شائع يرى أن الفلسفة معنوية بوحدة من مسألتين أو بكلتیهما: أولاً، التوفيق أو التنسيق بين العلوم التخصصية، وثانياً، فحص الافتراضات الأساسية للعلوم التخصصية. فى رأى أن أقل ما يمكن أن يقال عن هذه النظرة إنها ضيقة جداً. هاتان المسألتان تشكلان، على أسمح تقدير، قسماً خاصاً من الفلسفة. أو يمكن أن نعتبرهما حالتين خاصتين من التفكير الفلسفى.

(١) كما ذكرت فى التصدير للطبعة الثانية، إذا كانت الوضعية المنطقية قد ماتت وقُبرت، إلا أن توجهاتها الأساسية وأخطاءها لا تزال تعيش فساداً فى أكثر الفكر الأكاديمى المعاصر.

فحص افتراضات العلوم التخصصية ليس إلا مثالا واحدا من فحص كل افتراضات الفكر. الفكر مسيرة متواصلة. في أى مرحلة من مسارها تكون متمثلة في معرفة محدّدة. حالما تعطى كمعرفة، تكون قائمة على افتراضات يعتبرها العقل قيودا لا بدّ من تحطيمها. أى حالة من المعرفة هي كون فعلى **actual universe**، وهو، من حيث أنه فعلى (واقع)، هو محدود، جزئى، وبالتالي نسبى، مفهومى، أسطورى. لا يمكن للعقل أن يقبل أى كون فعلى على أنه نهائى.

التوفيق بين العلوم التخصصية بدوره ليس إلا حالة معينة من تنسيق أو توحيد كل الحقول المعينة للمعرفة أو للتجربة الذى هو وظيفة أساسية في كل تفكير فلسفى.

وعلى هذا، فإننى فى اعتراضى على ما وصفته بأنه توجه حديث شائع فى النظر للفلسفة، لا أَرغب فى أن أنكر أن تنسيق المعرفة وفحص افتراضات المعرفة هي وظائف أساسية للتفكير الفلسفى. ما أنكره هو الزعم بأن الفلسفة معينة أساسا أو فى المكان الأول بالعلوم التخصصية. العلوم التخصصية تحتل مساحة معينة من المعرفة، لها أهمية عملية كبرى للناس، لكنها ليست ما يشغل الفيلسوف، بوصفه هذا، لا حصريًا ولا حتى بشكل رئيسى.

العلم والفلسفة نوعان مستقلان، لهما شخصيتان متميزتان تمامًا. المعرفة والفهم كلاهما نوع من الفاعلية العقلية، لكنهما يتحركان فى اتجاهين متباعدين ولكل منهما غايته التى تختلف عن غاية الآخر. الفلسفة تطبق صور **forms** الفاعلية العقلية على تجربتنا الأخلاقية والوجدانية والجمالية لتخلق منظومات معقولة. الأساليب العلمية قد تعمق وتوسع مدى معرفتنا بأنفسنا؛ ومعرفتنا بأنفسنا مادة للتفكير الفلسفى. فى مجالات أخرى أيضا قد تدخل المعرفة العلمية فى أنساق الفكر الفلسفى. كلما تقدّمت علومنا، أصبحت فلسفتنا أرحب معرفة وأكثر حذقا؛ لكنها لا تصبح بالتالى أكثر حكمة. الفلسفة تمضى على طريق الحكمة بأن تكون أمينة

لمعاييرها الخاصة. العلاقة بين العلم والفلسفة تتناظر العلاقة بين العلم والتكنولوجيا من ناحية والفن والأدب الإبداعي من ناحية أخرى. شكسبير أكثر 'تقدما' من سوفوكليس، لكنه ليس بالتالي 'أفضل'.

ليست الفلسفة رصيذا من المعرفة بل مرتبة من الكينونة الخلاقة، هي حالة عقلية تتميز في جوهرها بنزوع نحو التكامل. في الفلسفة علينا أن نخضع أسس تفكيرنا للتساؤل دون توقف، وأن نتسامى دوما على صورها الحالية لكي نحافظ على نزاهتنا ككائنات عاقلة. هذا هو نمط تحقق إبداعية الأزل في فاعلية عقلية محدودة. وظيفة المفاهيم الفلسفية، ووظيفة كل الأنساق الثقافية، أن تعطى التكامل لتجربتنا؛ أن تجعلنا كلاً وبهذا تجعلنا نشارك في الحقيقة وفي الأزل. وعلى هذا فالفيلسوف لا يعلن مقولات صادقة بل يدعو للحياة الفلسفية.

كل نطق فلسفي أسطورة myth، لكنه ليس اختلافا fiction. الأسطورة تعبير عن الحق في وسيط هو بطبيعته متميز عن الحق؛ هي انعكاس للحقيقة في وسيط لا يمكن أبدا أن يكون حقيقيا تماما؛ هي تمثيل يتحتم، من حيث أنه تمثيل، أن يكون غير ما يمثل.

الاختلاق الأدبي، إلى مدى ما يحقق قيمة الفن الحق، يكون أسطوريا. تكون حياتنا أقرب للحياة الحقّة حين تكون أقرب للأسطورية. تتلخص مأساة الإنسان في أنه، بدلا من أن يستغرق في أسطورة تهب الحياة، تكتنفه اختلاقات figments تُشظى حياته وعالمه وتجعله يمضي عبر الحياة منغمسا في الزيف.

(٦)

المنظومة الفلسفية ليست حلا نهائيا للمسألة الفلسفية تركز بعده عقولنا إلى استرخاء مديد. كل منظومة فلسفية هي صياغة إبداعية للمسألة الفلسفية، التي لا تقبل حلا نهائيا لأن كل الحلول تعبير مجازي، كلها أساطير.

أقول إن كل تعبير فلسفى أسطورى. أليس للفلسفة إذن مضمون إيجابى؟ بلى بالطبع. المسألة الفلسفية هى الإرث الحق للقبيلة الفلسفية. الفلاسفة المتعاقبون يطوِّرون المسائل الفلسفية، يَجودونها، يوسِّعون مداها، فترسم أبعاد الفاعلية العقلية للإنسان؛ إنها توجد حينَ الحياة الذى تعمل فى نطاقه تلك الفاعلية العقلية وتتحرَّك وتكون لها كينونتها. المسائل الفلسفية توجد البناء العضوى الذى بداخله يمكن لتلك الفاعلية العقلية أن تتجسّد وتحيا كفاعلية عقلية فردية، تماما كما أن الحياة الحيوانية لا يمكن أن تتحقّق إلا فى صورة form الجسد^(١). لو أريد منا أن 'نحيا' فى جسد معطى بكل واقعيته المحدّدة لكان ذلك هو عين الموت. لا كينونة للحياة إلا فى صورة تتحقّق كواقع فى جسد يتلاشى على الدوام. الفلسفة بالمثل لا يمكن أبدا أن تستقرّ فى هيكل عقائدى أو منظومة من مقولات صادقة مقرّرة؛ الفلسفة لا تكون إلا فى الصورة الخالصة للمسألة الفلسفية، ولو أن تلك الصورة قد تكتسى برداء من التعبير الدوجماتى.

الفلسفة الأخلاقية هى منطقة الفكر الوحيدة التى نجد فيها صدقا مطلقا. هذا ما يتفق مع طبيعة الأشياء إذ أننا لا ندرك إلا حقيقة إدراكا مباشرا إلا فى الفعل الأخلاقى^(٢). هكذا يمكننا أن نقول إن كل فلسفة أصيلة وكل فن أصيل ليسا إلا تعبيراً عن الحق الأخلاقى. ثنائية المعرفة وموضوع أو محتوى المعرفة تتنقى فى المجال الأخلاقى. معرفة الخير هى الخير.

(١) يعرف أرسطو الروح بأنها صورة الجسد. الجسد الحى ليس شيئا ثابتا محدّدا؛ إنه وظيفة وعلاقات فاعلة متداخلة؛ ليس أىّ منا، حتى من الناحية الجنسية، شيئا يمكنك أن تشير إليه وتقول "هذا" إلا حين نموت. أىّ كائن حى ليس شيئا بل حالة. فكرة الكائن الحى كشيء هى محض اختلاق fiction.

(٢) أنكر القارئ بأنى أستخدم تعبير الفعل الأخلاقى بملول واسع. كل فعل إيداعى، كل تأكيد إيجابى للكينونة فى إيداع فكرى أو جمالى هو فعل أخلاقى.

(٧)

أن أفهم معنى حياتي يعنى أن أعرف أنها جديرة أن تُحيا وأعرف لماذا هي جديرة أن تُحيا.

دعونا نقلها في وضوح: 'السعى لصدق موضوعي' فى الفلسفة عبارة تتطوى على تناقض ذاتي. كل فهم فلسفي هو ذاتي subjective. إذا شرعتُ فى البحث عن معنى الحياة، فإنى لا أسأل ما إذا كانت الحياة جديرة بأن تُحيا أم لا، ولا أنا أبدأ بأن أطرح السؤال ما إذا كان للحياة معنى أم لا. كلا هذين السؤالين جائز. كلا هذين السؤالين لا سبيل لاجتنباه. ليس هناك مفكر ذو قيمة لم يصارعهما ولم يبت مؤرقاً تحت وطأتها. إلا أن الصراع والمعاناة جزء من سيرة حياة الفيلسوف وليس من فلسفته.

أيما ما كانت النتيجة التى يصل إليها، فحقيقة الأمر أنه إذ شرع فى سعيه ذاك كان قد قرّر بالفعل، كان قد طالب، بأن يكون للحياة معنى، بأن تكون الحياة كُلاً متكاملًا، أن تكون لها وحدة، أن يكون لها كمال يُرضى فاعلية عقله؛ فالفاعلية العقلية تطلب ذاتها وتجد ذاتها فى كل ما تمحصه.

حتى ديوجينيس الكلبى Diogenes the Cynic وجد معنى وقيمة فى ازدرائه لملاذات ورفاهية المجتمع المتحضّر وفى حرية العقل التى أمتها لنفسه عن هذا الطريق.

قد يقرّر فيلسوف، كما قرّر شوپنهاور Schopenhauer، أن الحياة شرّ تماماً. حتى فى هذه الحالة، لا بدّ أن يجد لها معنى، بمعنى ما، إذا لم يكن له أن يلقى بالمسعى الفلسفى إلى النيم ويدع سفينة الفكر تتحطم على هراءات كون لا شرعية لكنونته.

لن أناقش هنا ما إذا كان من الممكن القول بأن المعنى والقيمة يتحدان في فكر مفكر مثل شوپنهاور. يكفي أن نلاحظ أن مذهب التشاؤم التام - مثل مذهب الشك المطبق والإمبريقية الجذرية، إلخ^(١) - هو نُهجٌ فصل نفسه عن التيار العام للتراث الفلسفي فأضرّ بنفسه.

(٨)

المادة، البُعد الشيطاني من الـ حقيقة، العدوّ الأصيل للروح، تتركّص بنا دواما، تجرّنا إلى لاشيئية الوجود المحدّد. الإنسان، نصف الإله هذا، عليه أن يكون يقظا حذرا دائما، عليه أن يراعى وصية نيتشة Nietzsche له بأن يحيا حياة الخطر، كي يُبقى نار قواه الخلاقة موقّدة.

العقل يتشبّث بنزاهته فيتسامى على صوريّة الفكر. حيث يؤدّي التقدّم الفكري للإنسان إلى اغتراب الإنسان عن ذاته؛ حين يُهدّد انغماس الإنسان في الزمنى بأن يقصيه عن ملامسة الأزلي؛ حين يبهظه تشابكه مع الوجود حتى يعشى عن رؤية الحقيقة - عندذاك لا يكون الخلاص في الهرب من العقل إلى الإيمان أو الوجدان أو اللاوعي وما إلى ذلك، بل يكون الخلاص في إعادة تأكيد البُعد الذي أهملناه من العقل، نار العقل التي تلتهم ما تُلدّ والتي يولّدها إصرار الفاعلية العقلية على الحفاظ على نزاهتها. الفكر الذي ضل الطريق يجد خلاصه في العقل الناقد.

(١) الشك المطبق الشامل يلغى إمكانية التفكير أساسا، والإمبريقية التامة تحرم نفسها وتحرّم على غيرها الاقتراب من المسائل الفلسفية الأساسية. ما يسمّيه الفلاسفة التحليليون فلسفة لم يحدّ له بالفلسفة صلة.

فلسفة كل شخص هي رحلته الشخصية إلى الفهم. في تلك الرحلة يطرح كل شخص أسئلته الخاصة ويكون عليه أن يشكّل لنفسه إجاباته الذاتية. الرحلة تجربة حية، جزء أصيل من سيرة حياة الشخص، بُعد من حياته. الأسئلة والإجابات حين تصاغ ويُعبّر عنها بلغة ما هي الجسد الذي تسكنه التجربة؛ لا يكون الجسد حياً إلا ريثما تمضي التجربة في مسيرتها؛ حالما تكتمل التجربة وتكمل الصياغة الخلاقة يصبح الجسد جثماناً، لا يعود للحياة إلا حين تنفث فيه روح حية حياتها الذاتية وتضفي عليه معنى جديداً. أي محاولة لفهم فلسفة شخص آخر لا تفلح إلا إلى مدى ما تكون تأويلاً خلاقاً.

وظيفة الفلسفة الأساسية هي، أولاً، أن تزوّدنا بمنظومة من المفاهيم نستطيع بواسطتها أن نحدّد مكاننا في العالم، وثانياً، أن تزوّدنا بمنظومة من الرموز، بلغة، نستطيع بواسطتها أن نفكر وأن نتحدّث حديثاً عاقلاً يُعقل عن العالم. مفاهيمنا ورموزنا لها من الحقيقة مثل ما لوظيفتها التي تؤدّيها، لا أكثر ولا أقل من ذلك: إنها تشكّل حقيقتنا، لكن تلك الحقيقة نسبية وعابرة؛ حالما تصبو إلى النهائية والحقيقة المطلقة تتحوّل إلى هيكل ميت من المعتقدات الخرافية.

اللغة هي الكون الخاص الذي يحيا فيه الإنسان حياته الإنسانية المميّزة، والشعر والفلسفة هما أعلى مستويات اللغة، أعلى أصعدة الحياة الروحية للإنسان. الشعر يعطينا أعلى حالات معيّنة من التعبير اللغوي؛ الفلسفة تعطينا أعلى أنساق من التعبير اللغوي، أعلى النوعيّات العامة للغة.

الشعر صانع للكلمات - الشاعر يمتلك موهبة صناعة الكلمات والتعبيرات؛ حتى حين يستخدم الكلمات والتعبيرات المعتادة، فإنه ينفث فيها حياة ويصبّ فيها

معنى جديدا. الفلسفة تصنع اللغات - الفيلسوف يمتلك موهبة صناعة اللغات. كل فلسفة هي لغة جديدة، منظومة كاملة لإعطاء تعبير إبداعى للحقيقة على صعيد الأفكار. قد تبلغ جذة اللغة الحد الذى يشكّل عائقا للفهم، أو قد تكون متدنية إلى حدّ إعتام مقاصد الفيلسوف الحقّة بصبّها فى قوالب مفاهيم مبتذلة؛ ولكن فى كل حالة، إذا كان الفيلسوف أمينا مع نفسه، ولم يكن له دافع غير أن يفهم ذاته ويفهم العالم، تكون فلسفة الفيلسوف هي طريقته الخاصة للتعبير عن حقيقته الذاتية.

تتكوّن الفلسفة من مجموعة من الأسئلة المتداخلة ومن مجموعة من المفاهيم. تشكّل المفاهيم لغة خاصة. نستخدم المفاهيم، اللغة، للتمعّن فى الأسئلة (المسائل) الفلسفية ونخرج بمنظور للعالم منظم، متكامل، يضيف تناغما، معنى، مذاقا، على تيار المؤثرات الذى هو حياتنا. هذه حقيقتنا، الحقيقة التى نحيا فيها، الحقيقة التى نحياها، والحقيقة الوحيدة التى نعرفها. كل ما عدا ذلك، كل محتوى تجربتنا، كل ما نعرف، فى انفصال عن الحقيقة التى نخلقها بأنفسنا، هو محض مظهر.

(١٠)

الفلسفة نهر عظيم يتكون من تجمّع روافد عديدة. لكنها فى أهم جوانبها وأكثرها قيمة كانت محاولة من الإنسان لاكتشاف معنى وقيمة حياته ومعنى وقيمة الكون عامة. وكانت أعمق نتائج تلك المحاولة اكتشاف أن معنى وقيمة الحياة الإنسانية والكون تحدّدهما مفاهيم الإنسان وأنساقه الفكرية، وأنه رغم أن تلك المفاهيم والأنساق الفكرية جاءت عبر عملية تشكيل معطيات أقحمت عليه، إلا أنها كانت من صنعه هو. هكذا أدرك الإنسان أنه، فى أخصّ ما يخصّه من حيث هو إنسان وفى أعزّ ما يعُدّه ذا قيمة عنده، فإنه هو خالق ذاته وهو صانع مصيره. كان ذلك الكشف أفدح من أن يُستوعب دفعة واحدة؛ وهكذا مضى ذلك الخالق الدؤوب

فخلق من حوله فى البداية زمرة من الخالقين والقوى، تعمّر العالم من حوله وتملؤه حياة. لم يخطئ إذ اعتقد أن العالم يتطلّب خالقين وقوى؛ كان خطؤه أنه، فى غمرة هذا المحيط العارم من الإبداع، غفل لبعض الوقت عن إبداعه هو.

إنه قدرنا الذى لا مهرب لنا منه أن نحيا بأفكارنا وفيها ومن خلالها: إذ أن تكون إنسانا هو لا شىء غير هذا. لكن أن نستكين لأفكارنا يعنى أن نحيا فى عبودية. مهمّة الفلسفة أن تدمر دوما أفكارنا وتعيد بناءها من جديد. أو، إذا لجأنا لمجاز آخر، نحن ننكّون من جسد من الفكر وقلب من نار حيّة. إذا كفت النار فينا عن التهام جسدنا الفكرى، ننحدر من كوننا أشخاصا فنكون أشياء. حين تلتهم نارنا الداخلية جسد فكرنا دوما ودوما تعيد خلقه من جديد — عندئذ فقط وبهذا فقط نكون أشخاصا ونحيا فى العالم الروحى. والمذبح الذى يتمّ فوقه هذا الميلاد من قلب النار كما تولد العنقاء هو الفلسفة: هذا هو السبب فى كون الفلسفة ضرورة حتمية لكيثونة الإنسانية.

(١١)

الكلمات غادرة. الكلمات، مخلوقات العقل، لا تفوت فرصة إلا وتحاول أن تتسيّد العقل. ليس ثمة كلمة واحدة يمكن للإنسان أن يستخدمها دون حذر. كل كلمة تنصب لنا شركا، وعلينا أن نحترس من الوقوع فى شرك الكلمات. على العقل أن يعزّز باستمرار سيطرته على الكلمات بأن يعيد التفكير، ويعيد خلق كل مفرداته وكل صياغاته. وإلا فسرعان ما يجد نفسه عبدا لمخلوقات خلقها كي تُشدد أناشيده مجده. الضمان الوحيد لحفاظ الإنسان على عافية عقله أن يُخضع كل شىء للمساءلة دون هوادة. بدون الفلسفة لا يكون الإنسان روحا حرة. بدون الفلسفة لا يمتلك الإنسان تماما كرامة الإنسان.

على الصعيد 'الإمريقي'، تتأكد صحتنا العقلية بمضاهاة أفكارنا مع معطائية givenness الأشياء. على صعيد الفكر الخالص لا مكان لمثل هذه المضاهاة؛ واقع أفكارنا على ذلك الصعيد لا ينفصل عن حقيقتها؛ الصورة والمحتوى لا ينفصلان؛ واتساق وتوافق أفكارنا ليس ضمانا لصحتنا العقلية — أفكار شخص مجنون يمكن أن تكون متسقة ومتوافقة مع بعضها البعض. وعينا الواضح بأننا خالقو أفكارنا الذاتية واعترافنا بالطبيعة الأسطورية لكل الفكر، ذاك هو ما يؤكد لنا صحتنا العقلية. وفق هذا المحك، فإن الكثيرين من أعمق الفلاسفة فكرا قد كانوا مجانين بمعنى دقيق تماما، إلى مدى ما كانوا يعتبرون أفكارهم نهائية ومطلقة؛ فى هذا كانوا يمانئون تماما بعضا من أعظم المتصوفين؛ وهذا لا ينفى على أى نحو قيمة أفكارهم بالنسبة لنا، إذ أن تلك الأفكار، إذا ما أخذناها مأخذا صحيحا، تكشف لنا ما هو حقيقى وتمكننا من أن نحيا فى الـ حقيقة.

الشاعر والمتصوف والفيلسوف بينهم شىء مشترك: ليس سمة سطحية، بل شيئا من صميم كينونتهم وقيمتهم؛ ذلك هو بصيرتهم المشتركة. المتصوف يعترف بأن حقيقة بصيرته تتأبى على البوح بها؛ هو يحافظ على نزاهته لكنه يخاطر بأن ينغزل عن عالم العقل، الذى هو النطاق الوحيد الذى يحقق فيه الإنسان نوعيّة الكينونة المميّزة له كإنسان. الفيلسوف الساذج (مثل أرسطو أو سبينوزا) يحافظ على عقلانيته، لكن المنتج النهائى الذى يقدمه لنا يبدو لنا منقطع الصلة بالينبوع الحى الذى انبثق منه. لعل الشاعر أسعد حظا من كليهما، لكن حين يتوافق الثلاثة معا، ويدرك كلّ منهم أن حقيقته المنقوصة بالضرورة تحتاج أن تكتمل بحقيقة كلّ من رفيقته فى الرحلة إلى الحقيقة الحية، عندئذ فقط يمكننا أن نتواصل مع الـ حقيقة بطريقة تحفظ لنا نزاهتنا الأخلاقية ونزاهتنا الفكرية معا.

لماذا نتقلسف؟ هذا يماثل أن نسأل: لماذا نفكر؟ نفكر لأننا بتكويننا لا يسعنا إلا أن نفكر؛ ونفكر لأننا، كى نحيا، علينا أن نفكر. وبالمثل، نتقلسف لأننا، حين

نبلغ مستوى معيّنًا من التطوّر الفكري، لا يسعنا إلا أن نتفلسف؛ ونتفلسف لأننا، كي نحيا حياة إنسانية حقّة، علينا أن نتفلسف.

(١٢)

هل تجاوزنا الحاجة للفلسفة؟ هناك أولئك الذين، إذ يقصدون أن ينفوا هذا، يتحدّثون عن إعادة البناء وعن التجديد، عن معانٍ جديدة للكلمة ووظائف جديدة، عن أدوار جديدة تؤدّيها الفلسفة. يبدون كما لو أنهم يسلمون بموت الأم العجوز فيلوسوفيا، وفي وفاء وورع يؤدّون الطقوس والمراسم الجنائزية، ثم يمضون إلى امتداح أبنائها ويجدون العزاء في سلطانهم الفتيّ. إنني لا أستطيع أن أجارى هؤلاء في تفكيرهم. قد يكون الأبناء كثر، ممثلّون صحّة وحيوية، مرتفعو النبرة والطموح. لكن الأم العزيزة فيلوسوفيا ليست فحسب على قيد الحياة، بل هي عارمة الحيوية والحنفوان، متجدّدة الشباب، بهيّة مرحة، تماما كما كانت وقت أن اكتمل نموّها جنينا في أذهان نفر من الأيونيين وأبناء جُزر بحر إيجه والساحل الإيطاليّ قانبتقت من ذهن سقراط صبية في ريعانها، كاملة الحسن، أزلية الشباب. أهداها أفلاطون لغة تنطق بها وصحبها في رحلة متمهّلة لاستطلاع مملكتها المترامية الأطراف. وأخذ أرسطو على نفسه أن يعلمها قواعد الحديث المهدّب والتواصل الاجتماعيّ. بهذا اكتملت تربيّتها. لم يكن بمقدور أحد من مريديها منذ ذاك أن يفعل غير أن يتغنّى بحسنها وفضائلها.

الفصل السادس

الثقافة

(١)

ليس الإنسان أقوى الحيوانات؛ وليس أكثرها مهارة: ما أكثر ما نحسد الحيوانات 'الأدنى' على مهاراتها الفائقة؛ وليس الإنسان أكثرها ذكاء: ذكاؤه المزعوم يمكن اختزاله في أن مخه الأكثر تعقيدا يمكنه من التعامل مع مواقف أكثر تعقيدا، أن يستوعب عددا أكبر من العوامل متزامنة، وهذه ميزة نسبية فحسب.

الخاصية التي تميز الإنسان عن بقية العالم الحيواني هي نزوعه لأن يحيا في عالم من الأحلام والمثل والآمال والمخاوف، عالم من صنعه هو، عالم يستطيع أن يدعوه عالمه الخاص. بأكثر مما يصح القول عما يحيط به من العالم المادى الذى عرف الإنسان إلى حد كبير كيف يصنعه لنفسه، فإن عالم الأحلام والقيم والمثل هو العالم الذى يختص به الإنسان، العالم الذى يجد فيه ذاته وكرامته وقيمه - كل ما يجعل الحياة جديرة بأن نحيا للكائن الوحيد - على حد علمنا - الذى يعرف أنه اليوم يحيا وغدا حتما يموت. إلا أنه يبدو أن إنسان اليوم يهتم بذلك الجانب من عالمه الفكرى الذى يساعده على أن يصنع بينته المادية أكثر كثيرا مما يهتم بذلك الجانب الآخر الذى يقوم فيه عالمه الذى يخصه حقاً، خالصاً صافياً.

الفراغ حيثما وجد يطلب الامتلاء؛ الحاجة تطلب ما يسدها؛ السلب يطلب إيجاباً يعادله. حينما اكتسب الإنسان القدرة على التفكير المجرد *conceptual*، وجد نفسه وجها لوجه أمام لانتهائية الزمان؛ لانتهائية المكان؛ لانتهائية إمكانيات الصورة الفكرية - اللانتهائية عدم شاعر، فراغ. منذ ذلك الحين، كل ما صنعه الإنسان، أنبل إنجازاته وأحقر حماقاته، لم تكن غير محاولة دائبة لملء الفراغ. الأسطورة والعلم، الفن والحرب، الدين والمشاحنات الزوجية ليست كلها إلا نرائع بها يحاول الإنسان أن يملأ الفراغ الذى أوجده لنفسه بقواه الفكرية.

السحر، المراسم، الطقوس، الأساطير، العقائد، الفن، العلم، الفلسفة — كلها تنشأ من حاجة العقل لأن يوجد في عالم من صنعه هو، أن يمارس إبداعيته ويحقق جوهره كفاعلية عقلية. يحيا الإنسان في عالم ذي معنى حين يخلق لنفسه عالم أساطير خاص به.

(٢)

الأساطير تملأ حياتنا. إننا لا نستطيع لا أن نهرب من الأسطورة ولا أن نستغنى عن الأسطورة في حياتنا. كل ما حولنا هو في دفق دائم وتحول دائم. وسط هذا الدفق الشامل والتحول الشامل لا يمكن أن يكون هناك فكر ولا فعل. في عالم ليس فيه ثبات، حيث لا شيء مستقر — وهذا حال العالم الفعلي كما يتبدى لنا — لا مجال لا للمعرفة ولا للعمل. وعلى هذا، لكي نفسح المجال للمعرفة وللعمل وبالتالي نفسح المجال لذات كينونة الكائن الإنساني، كان ضروريا أن نصطنع الاستقرار، أن نصنع الأساطير. (أكثر المفاهيم ابتذالا، مفهوم الشيء المادى الجامد، هو أسطورة: يتضح أن الشيء لا هو جامد ولا هو مادى ولا هو حتى شيء!)^(١) لكن الأسطورة تتحول إلى أكذوبة تخضعنا لنيرها إذا غفلنا يوما عن طبيعتها الأسطورية.

فهم أى شيء يعنى تأويله بمفردات أسطورة مختارة. المعطى الأولي يقبل دائما تأويلات بديلة، والتأويلات، مهما تعددت، لا تستنفد أبدا المعطى الأصلي. هذا مجمل معرفتنا وكل فهمنا.

(١) ليس الفلاسفة من قالوا هذا. اسألوا علماء الفيزياء! (أعنى علم الفيزياء تحديدا وليس "الفيزيكا" بالمدلول الواسع الذى لربته من قبل).

العلم والفن وكل مؤسسات الحضارة تقوم على الأسطورة. وظيفة الفلسفة أن تجعل من تلك الأساطير امتدادا إبداعيا للفكر الإنساني، إثراء لحياتنا. فى غيبة الفلسفة تصبح أساطيرنا أغلالا.

حياتنا تحكمها، تشكّلها، تحدّدها المثل، القيم، التخيّلات، المفاهيم، وهذه كلها هبة للإنسانية من نفر من العباقرة المبدعين: من الحالمين والفلاسفة والعلماء - كلهم شعراء بالمعنى الحقّ للكلمة اليونانية^(١).

مرارا وتكرارا فى محاورات أفلاطون نصادف موقفا حيث يُسأل رفيق الحوار عن ماهية الشئ (أو المفهوم) موضوع الحوار، فيذكر حالة معيّنة، أو يسرد شتى أنواع الشئ موضوع السؤال، أو يغدق المدح والتناء على الشئ - فى الواقع، مهما كان الشخص الذى يوجّه إليه السؤال ذكيا، حسن التعليم، أو حتى قد ألف المناقشات الفلسفية، فإنه يفعل أى شئ إلا أن يقدّم 'تعريفا' عاما لماهية الشئ. فى كل حالة من هذه الحالات يستخدم أفلاطون براعته الدرامية التى لا تُبارى ليظهر كم كانت فكرة فكرة الشئ (مفهوم المفهوم) جديدة حتى بالنسبة لأتبه الأذهان الأثينية فى ذروة أجد عهود أثينا.

فكرة الـ 'ماذا'، فكرة كنه طبيعة الشئ، قد أصبحت جزءا أساسيا فى عدتنا الفكرية إلى حدّ أننا يفوتنا أن نتبين مغزى الفقرات العديدة من هذا النوع فى أعمال أفلاطون حيث يُبرز جدّة مفهوم المفهوم. ننسى أننا مدينون لسقراط بهذه الجوهرة الثمينة فى تراثنا الثقافى.

(ملاحظة: أريد أن أفصل فكرة الـ 'ماذا' (الماهية) عن فكرة التعريف الصورية. هذه الأخيرة أميل لأن أنسبها لأفلاطون. عند سقراط كانت، على الأكثر،

(١) الكلمة اليونانية التى تقابل كلمة شاعر تعنى فى الأصل صانع، وتطبق على كل من يأتى بشئ جديد لم يكن موجودا من قبل.

ناتجا ثانويا لإبرازه لأهمية المعقول في مواجهة المحسوس ولسعيه للفهم. النقط أفلاطون الفكرة وبلورها؛ وأخضعها أرسطو لقواعد محدّدة. كانت فكرة التعريف الأفلاطونية 'إفسادا'، بمعنى ما، لبحث سقراط عن المعنى، كما يحدث كثيرا أن تنشأ فكرة أصيلة ومثمرة نتيجة سوء فهم أو تحريف لفكرة مثمرة سابقة عليها. إنني كتبت مرارا معارضا زعم أرسطو أن سقراط في حواراته التمهيدية كان يبحث عن تعريف للمفاهيم^(١).

أيّا كان موقفنا من مسألة 'الصور' 'forms'، فإن مفهوم 'الماهية' يشكّل جزءا من العدة الفكرية لكلّ كائن إنساني عاقل يعيش في عالمنا اليوم. قد تختلف فيما بيننا البنى الفكرية العلوية أو التحتية التي نسكن فيها مفهومنا الخاص للماهية؛ لكن المفهوم ذاته لا غنى عنه ولا مهرب منه؛ إنه قد استقرّ راسخا في تكويننا الذهني بأكثر من رسوخ أى سمة فزيولوجية في تكويننا البدني.

حتى التمييز بين المحسوس والمعقول، هذا التمييز الذي تغلغل تماما في صميم فكرنا، إلى حدّ أننا نعتبره بُعدا من أبعاد عقلنا؛ إلى حدّ أنه يكاد يستحيل علينا أن نراه 'عن بعد'، أن نراه في منظور تاريخي؛ هذا التمييز الثمين تماما؛ ألسنا مدنيين به للعبقريّة اليونانية، سواء أرجعناه إلى أفلاطون، إلى سقراط، أو إلى فيثاغورس؟^(٢)

هذه الفكرة أساسية إلى حدّ أننا نظنّها جزءا من طبيعتنا ولا نجد مبررا لمحاولة البحث عن مصدرها.

(١) هذا موضوع عاودت الحديث فيه كثيرا في كل كتاباتي، وركّزت عليه في أحدث كتبي، Plato's Memoirs (2010)، لأنني أرى أن سوء الفهم الذي أورثنا إياه أرسطو يحرمنا من استيعاب المعنى الحقّ والبالغ الأهمية للحوار السقراطي.

(٢) أيّا كان المنشأ الأول للتمييز بين المحسوس والمعقول فإنني مقتنع بأن من جعله أساسا لتحديد مجال وطبيعة الفلسفة الحقّة كان هو سقراط، وهذا ما أقول به في أفلاطون: قراءة جديدة وفي يوميات سقراط في السجن.

تماما كما أن الأدوات التى يستخدمها الإنسان تتشكّل، بمعنى صحيح تماما، امتدادا وتطورا ليدنه، فكَذلك تتشكّل المفاهيم تطورا أصيلا للعقل. الفلاسفة، إذ يطرحون المسائل، ويقدمون التمييزات والمفاهيم، يوسعون ويبدلون العالم الذى فيه نحيا ونتحرك ونكون (= تكون لنا كينونة).

(٣)

كان اللعب دائما وسيلة لتصرف الطاقة الحرة (الفائضة) عند الحيوان فى مسارات مستقلة تماما عن أغراضه العملية، وسيلة لممارسة حيويته لا لشيء سوى أن ينعم بتلك الحيوية، وسيلة لتوكيد القيمة الذاتية للحياة. وفى الإنسان استمرّ هذا الحال، لكن الإنسان اكتسب لنفسه نوعا جديدا من اللعب على صعيد يختصّ به الجنس الإنسانى وحده: اللعب بالمفاهيم والرموز. هذا هو جوهر الفن بأوسع معنى: الشعر، الفلسفة، الموسيقى، الفنون التشكيلية، كل ألوان الإبداع، حتى العلم حين يُمارس خالصا لإرضاء فضول الإنسان.

اللغة أعجب إبداعات الإنسان - أو بالأحرى، قد يكون أصدق كثيرا أن نقول إن الإنسان أعجب إبداعات اللغة.

الإنسان محتمّ عليه أن يحيا بالفكر. الحياة الإنسانية شبكة من الأفكار: المفاهيم، المعتقدات، الأنساق الفكرية. إذا لم نشكّل حياتنا بفكرنا الذاتى فإنها تتشكّل بالضرورة بمفاهيم ومعتقدات تُقرض علينا من خارج أشخاصنا. مثل هذه المفاهيم، لكونها معطاة، تتخذ عندنا صفة الواقع الموضوعى. عندئذ نتصوّر أننا نعيش فى عالم الواقع، فى كون من المادّة الصلبة. الحقيقة أن الإنسان يحيا فكره ولا شيء

سوى ذلك. حتى اللذة الحسية والألم الحسي يدينان بصفتهما الشعورية للصورة الفكرية التي نضيفها عليهما^(١).

يصحّ هذا بالنسبة لأقلّ الناس ثقافة وأقلهم حكمة كما يصحّ بالنسبة لأعظمهم ثقافة وأعظمهم حكمة. يكمن الفرق في أن من يستوعب أسس فكره يحيا كإنسان متكامل، يمتلك أبعاد هويته - يحيا على صعيد تكون فيه المسيرة الزمنية عنصرا في محتوى شخصه؛ بينما من تكون أسس فكره من خارج شخصه، فكينونته لا تكون إلا جزءا من منظومة أشمل - تحتويه المسيرة الزمنية بدلا من أن يحتوى المسيرة الزمنية في هويته الشخصية.

الأفكار التي يقدّمها مفكرو العصور المتتالية، والتميزات التي يحدّدونها، تصبح ملكا مشاعا. بعض الصعوبات اللغوية والمنطقية التي أنفق المفكرون الأوائل جهودا عظيمة وجادة في معالجتها، قد تبدو لنا صيغانية، لأنها منذ ذاك قد خضعت للتحليل والتوضيح بدرجة وافية. لكن علينا، وفاء بالعدالة التاريخية، ليس فقط أن ندرك الصعوبة التي واجهها رواد الفكر الفلسفي أولئك، إنما علينا أيضا أن نعيد تمحيص تلك المسائل بتقدير صادق لمغزى ودلالة المسائل التي أثّرت في تلك المناقشات، إذ أن القبول غير الممحّص لتراثنا من التمييزات والأنساق الفكرية المفيدة، يجعل المفاهيم في علاقة خارجية بالنسبة لفهمنا: تصبح أدوات مفيدة، لكن لا أكثر من أدوات؛ ويخسر فهمنا، إلى هذا المدى، تلقائيته وحقيقته.

مع تزايد تعدّد الثقافة الإنسانية، فإننا بالطبع لا نستطيع الإفلات من أن نكون في علاقة خارجية فيما يتعلّق بالكثير من محتوى عالمنا الثقافي: الاقتصادي

(١) مثّلت لهذا في بعض كتاباتي بأن قلت إن ما نحسه من لكمة نلتقاهما من معتدّ غاضب يختلف كثيرا عما نحسه من لكمة قد تكون أقوى وأوجع لكنها تأتينا من صديق في تدريب على لعبة الملاكمة؛ وضربة خفيفة يلتقاهما الطفل من أمه على ظاهر يده أكثر إيلاما من لكمة قوية يلتقاهما أثناء اللعب مع أقرانه.

يستخدم أجهزة إلكترونية لا يستطيع فهم مواطنها؛ المهندس يتناول أدوية عليه أن يسلم بفعاليتها بناء على مرجعية خارجية؛ وكلنا نخضع لأحكام قانونية وقرارات اقتصادية ليس بمقدورنا أن نمحصها على مستوى الخبراء. لكن إذا كنا نأبى التنازل عن استحقاقنا لصفة الفاعلية العقلية، فثمة مجالات يجب أن نحاول في نطاقها تحقيق التلقائية الفكرية الكاملة.

(٤)

جوهر الإنسان موقفه. جوهر الموقف فكرة. الفكرة أسطورة. بالأسطورة يصير الإنسان إنسانا. في الأسطورة وليس في شيء سواها يصنع الإنسان عالمه، يخلق ذاته، ينال الحرية كاملة. في الأسطورة - فنا، أدبا، شعرا، موسيقى^(١)، فلسفة - ينال الإنسان كماله ويتسامى على معطائيه الوجود.

لا يمكن المغالاة في تقدير أهمية وقيمة الأسطورة في الحياة الإنسانية. حالما نميز أنفسنا عن بقية أعضاء المملكة الحيوانية، نكون قد دخلنا عالم الأسطورة. كلما أدركنا في وضوح أكبر أن كل مؤسساتنا، كل عقائدنا، كل تقاليدنا، كل أعرافنا، كل فننا، كل علمنا، كل ما نعدّه ذا قيمة وما نعتزّ به - كلما أدركنا في وضوح أكبر أن كل ذلك يقوم على أسس أسطورية، كنا أكثر إنسانية وأكثر تحرّرا من قيود الطبيعة والحياة الحيوانية المحض.

لا يستطيع الإنسان أن يعيش في عالمه وأن يتعامل مع عالمه إلا من خلال الأسطورة. لكن إن غفل الإنسان عن الطبيعة الأسطورية للأسطورة، فإنه بذلك

(١) لعل الموسيقى تفرد بأنها تقترب بنا مباشرة من البصيرة التي تعبّر عنها، لكنها بالضرورة تتخذ وسيطا هو غير حقيقة البصيرة.

يمنح الأسطورة موضوعية objectivity فى تضاد مع كينونته الذاتية subjective being، وتتحوّل الأسطورة إلى خرافة^(١)، تتشكّل فى مؤسسة، ويسقط الإنسان فى قبضة الخرافة وتحت نير المؤسسة.

لكى يحيا الإنسان فى حرية، يلزمه أن يدرك أنه خالق الأسطورة، أن يقرّ بذاتية subjectivity الأسطورة.

عقيدة أن الله تجسّد إنسانا التى قامت عليها المسيحية، إذا أخذت صراحة على أنها أسطورة، كان فيها نبل وكانت باعثة على النبل، أما إذا أخذت مأخذا واقعيا، كانت محض هراء أبله. أولئك الأشخاص الأذكىاء الذين يقبلون هذه العقيدة لعلهم يفعلون ذلك لا لشيء إلا أنهم لا يتبينون أن القيمة الإيجابية للحكاية لا تضار بل بالأحرى تثرى حين تؤخذ كأسطورة.

عقيدة الثالوث Trinity، أيّا كان قصد من صاغوها أصلا، كانت أسطورة موفقة ميتافيزيقيا. فلو أن الحقيقة القصوى كانت بسيطة بسيطة مطلقة، لاستحالت الصيرورة واستحال التعنّد. لكن الصيرورة والتعنّد، مهما كان فيهما من زيف، ومهما كان الزوال متأصلا فى صميمهما، إلا أنهما هناك، يضطربان بذرية صاخبة شقية تحقّق فى وجه الله وتتحدّاه أن ينكر نسبها إليه. إنه لا يملك أن يفعل ذلك دون أن يتنازل عن دعوى كونه الأصل والمنبع الوحيد لهذا العالم الفعلى، عالما نحن الفاعليات العقلية المحدودة الفعلية. لكننا متى قبلنا الأسطورة كواقع، فإننا نقول وداعا للعقلانية، التى هى نبع الكرامة الإنسانية والقيمة الإنسانية.

(١) لا أستثنى المفاهيم العلمية، بل لعل المفاهيم العلمية هى أكثرها خطرا. لنذكر فقط أسطورة المادة matter ولأسطورة القوة force، وإذا كان العلماء أنفسهم قد كشفوا خواء هاتين الأسطورتين، فما زال الكثيرون من دارسى الفلسفة عاجزين عن التخلّص من برائتهما.

قَدَّرَ الإنسان أن يقيم لنفسه دوما أصناما، وخلصه فى أن يحطّم دوما أصنامه. كل مؤسسات الإنسان، كل القوانين، كل النظريات، كل المعتقدات تتحول إلى عبودية ووثنية حالما نستسلم لمعطائيتها givenness. من ثمّ، فوظيفة الفلسفة أن تحثنا دوما على أن نخضع كل شيء للتساؤل وألا نقبل أبدا أى واقع على أنه نهائى. وحين تغفل الروح وتهمل تحطيم أصنامها، يأتى وقت تحطّم فيه الأصنام نفسها. الثورات، الحروب، الصراعات، حتى التوتّرات التى تشوّه العلاقات الإنسانية على الصعيد الشخصى الخالص، ليست إلا صدام وانفجار واقعيّات actualities أتاحت لها غفلة العقل أن تغتصب لنفسها موضوعية ونهائية لم يكن لها حقّ فيهما.

كل ما فى الدنيا من رونق، كل ما فى الحياة من نشوة، يأتى من أكاذيب صغيرة. بغير أن 'نصدّق مع غمزة عين'^(١) الأكاذيب التى يقوم عليها المجتمع الإنسانى، نعيش فى عالم الظلال؛ ولكننا إن حقّا صدقنا تلك الأكاذيب، نغوص فى غمرة ليل بهيم.

شخص لم يتغنّ أبدا بمحاسن أرض آبائه هو بالفعل شحاذ قمىء، لكن شخصا يأخذ بجديّة ما يقول إذ يتغنّى بمحاسن أرض آبائه هو حقّا أبله مأفون. طوبى للشعراء الذين وهم ينطقون بالحقّ الأزلى يعرفون أنهم يكذبون.

الشاعر هو المكمل بالضرورة للفيلسوف. بدون الفلسفة تبقى تدفقات الشاعر الوجدانية وصوره الحسية أحداثا طبيعية بدون محتوى ذى معنى للشاعر ولرفاقه من الناس. بدون الشعر، تتحجّر صياغات الفيلسوف المفاهيمية وتمييزاته فتتحول إلى تزييف للحقيقة بلا حياة، إذ تنقطع صلتها بنبض قلب الكلّ، واهب الحياة. الفيلسوف يتحمّ عليه أن يُجزئ نيار الحقيقة الحية، يفصل ويفرز، ويخلق هويّة

(١) يمثل حكمة الطفل الذى يحيا حياة ثرّة فى عالم هو يعلم أنه محض خيال.

وفردية الأشياء في عالم الحقيقة المعقولة. الشاعر عليه أن يحطم الحدود الفاصلة بين المفاهيم والمعايير ويصهر ويُدْمَج الكل في الكل.

أفلاطون هو أعظم الفلاسفة وأكثرهم عمقا؛ لأنه كان شاعرا بقدر ما كان مفكرا وأعماله الباكورة أعظم وأخصب من أعماله المتأخرة لأنه في أعماله الباكورة كان شاعرا أكثر منه مفكرا بينما كان في أعماله المتأخرة مفكرا أكثر منه شاعرا.

(٥)

لكي أعمل في سياق محدد على أن أتخذ قناعا. حيث أن كل السياقات الفعلية معينة particular، فإنني لا أعمل في أي وقت بحقيقتي ولا بكامل شخصيتي. على أن أختار عناصر تكوين شخصيتي التي تكون ذات دلالة وقابلة للتطبيق في السياق المعين، متخذا قناعا^(١).

أفنعنتا المتعددة والمتغيرة باستمرار لا تتصادم عادة، لكنها في الحالات المأساوية تتصادم. إلا أن مسارنا proceeding في كل الحالات يبقى هو هو لا يتغير. في الشخصية حسنة التكامل لا بد أن تكون هناك تنويعات، لكنها تكون كلها متناغمة. في الشخصية رديئة التكامل، تكون التنويعات متنافرة، ولو أنه قد لا يكون هناك مجال أو مدعاة للمأساة.

كل نهائية finality تعنى الموت. لكي يكون الفكر حيا يتحتم أن يكون متلاشيا. حتى منجزات العلم التطبيقي ومنتجاته النهائية، إذا كان لها أن تخدم

(١) يجب أن أوضح هنا أنني لا أتحدث عن حالات غير موية، بل أتحدث عن ضرورات أونطولوجية مطلقة. إننا أبدا لا نكون كل ذاتا في أي وقت محدد. الكل الذي هو حقيقتنا لا يكون أبدا واقعا محددا. نحن في الزمن لنا إلا تحقنا محددا زائلا لحقيقتنا التي تتسامى على الواقع وعلى الزمن.

الغرض منها كما ينبغي، يجب أن تخضع لمراجعة مستمرة، وتعديل لا يتوقف، وبعد حين يجب أن تفسح مكانها لغيرها. على الصعيد النظري، العالم الذي يعتبر مقدماته نهائية أو ينظر لمبادئ علمه على أنها مكتملة سيكفّ حتماً عن أن يحقق أى إنجاز.

قد يجوز للطبيب أن يطلب من مريضه اتباع وصفاته وتعليماته دون سؤال وأن يقبل تشخيصه دون أثر من شك؛ لكن إذا ظن أن ما يصح بالنسبة لمريضه يصح بالنسبة له هو، إذا لم يخضع تشخيصاته للفحص الدائم ويخضع إجراءاته السريرية clinical للمراجعة المستمرة، فسرعان ما يكون جزاؤه ارتفاع معدل الوفيات بين مرضاه.

(٦)

حين نقول إن الإنسان يخلق لنفسه العالم الذى يحيا فيه، فلسنا نعنئ الإنسان - دع عنك الشخص الفرد - يستطيع أن يصنع عالمه بصرف النظر عن العالم المحيط به.

حياة الإنسان مباراة بين المعطى الذى يجد نفسه مغموراً فيه ابتداءً والفاعلية العقلية الخلاقة التى تسعى لأن تعيد خلق ذلك المعطى فى عالم قائم بذاته: عالم الإنسان هو ناتج هذه المباراة. لو لم يكن فى حياة الإنسان واقعٌ ضدّ للذات self، لما كان الإنسان موجوداً existent محدداً بل لكان الـ كينونة الـ مطلقة. ينال الإنسان الحرية إلى مدى ما يخضع المعطى لصور تنشئها فاعليته العقلية الخلاقة، ويكون فى عبودية إلى مدى ما يحدّد المعطى حالاته الفكرية وسلوكه.

هذا من ناحية؛ من ناحية أخرى فإن الكائن الإنسانى الفرد لا يستطيع، حتى داخل هذه الحدود، أن يكون له عالم مستقل من صناعه بمفرده، وإلا فقد صلات

القريبى بجنس الإنسان. يلزمه أن يتشرب المفاهيم والقيم الأساسية للتراث الإنسانى، وأن يُقرّ بها، وأن يعمل أساسا داخل حدود تلك المفاهيم والقيم. هنا ينشأ مجال آخر للمباراة، المباراة بين المفاهيم والقيم المستقرة، من ناحية، والمفاهيم والقيم المستحدثة، من ناحية أخرى: هذه المباراة تشكّل تاريخ الإنسانية.

لكل واحد منا عالمة الخاص، لكن عوالمنا المختلفة، فى الأغلب الأعم، تتواءم جيّدا مع بعضها البعض. حين يكون العالم الخاص بفرد معين - ناشز عن المجتمع، مجنون، عبقرى، مثالى، متعصب - غير قابل للتواءم الجيّد مع عوالم أولئك الذين يحثك بهم، فهو يشقى وفى نفس الوقت يحدث اضطرابا، بدرجة تعظم أو تصغر، فى عوالم الآخرين - لمصلحتهم فى حالة العبقرى والمثالى، ولأذاهم فى الحالات الأخرى.

(٧)

كل واحد منا يؤوّل المدركات الحسية بواسطة منظومته الفكرية الأساسية. كل ما لا يستطيع اختزاله فى مفردات تلك المنظومة يبقى بالنسبة له سراً. هكذا، فإن فعلا نبيلًا، بالنسبة لطبيعة وضيفة، لا بدّ إما أن يتلوّن بتأويل هازئ cynical أو يبقى لغزًا لا تفسير له. لكن منظوماتنا الفكرية ليست عوالم مغلقة. التقدّم الأخلاقى والفكرى ينتج من الزيادة فى عمق واتساع منظوماتنا الفكرية.

من جديد، حين نجد أننا لا نستطيع تأويل بعض الظواهر أو الأحداث التى تواجهنا بطريقة مرضية بمفردات منظوماتنا الفكرية السائدة، يكون البديلان المتاحان أمامنا، إما أن نمسك عن إصدار حكم فى شأنها، فنقبل تلك الظواهر المعينة باعتبارها أسرارًا لا بدّ أن تبقى خافية فى مستوانا المعرفى الفعلى (بعبارة أبسط، أن نعتز صراحة بجهلنا)، أو أن نستسلم للتأويلات العقائدية (الدوجماتية)

أو الخرافية. إن هذا بالطبع ليس بديلاً حقيقياً، لكنه يمثل مسلكاً يمكن للعقل الإنسانى أن يتّخذه، وما أكثر ما يتّخذه للأسف! إن العقل حين يفعل هذا يلاشى ذاته إذ يتنازل عن حقه فى صياغة محتوى التجربة فى صور من صنعه.

الاعتراف بالجهل يصدع غرورنا ومجابهة المجهول تبعث على الخوف، أو فى أقل القليل تقلقنا؛ وهكذا، بدلاً من معاناة هوان وحرَج الاعتراف بالجهل، نختار الرضوخ لعار السجود لأوثان قائمة خارج نطاق فاعليتنا العقلية. إذا بدا هذا المجاز مضطرباً، فهذا يرجع جزئياً على الأقل لكونه يحاول أن يصوّر سلوكاً لا عقلانياً فى صميمه. هكذا مثلاً، كل المحاولات لتفسير بعض ظواهر الطبيعة التى لا تفسر لها عندنا بإرجاعها للقدرة الإلهية (مما يعنى حقاً معادلة مفهومنا للإلهى بمساحة جهلنا) هى أمثلة من الوثنية الفكرية. إنه خيانة لعقلنا، عدوان على حقّ العقل فى إخضاع كل الأشياء لسلطانه.

(٨)

لا الفكر الحقّ، ولا الفن الحقّ، فى أى شكل من أشكالهما، يسعى لأن يعطينا أى شىء مكتمل أو نهائى، فذلك مناقض لجوهر الحقيقة.

كل التعبير رمز. الفن يستخدم المحدود كوسيط للتعبير عن المطلق؛ إلا أنه لا يدعى لأى ناتج فعلى له صفة المطلق. العمل الفنى يقمّ لنا محتوى فعلياً معيّناً: ذلك المحتوى قد يكون تمثيلاً لواقع من الطبيعة أو الحياة له وجود سابق؛ أو قد يكون، إلى حدّ يعظم أو يقلّ، تخيلاً خالصاً؛ كما قد يكون، إلى حدّ يعظم أو يقلّ، شكلياً formal خالصاً كما فى الموسيقى؛ إلا أنه يكون مع ذلك واقعا factual من حيث أن الإبداع الفنى قد أعطاه وجوداً محدّداً. عندئذ قد نتلقّى ذلك المحتوى الفعلى factual بكلّ محدوديته وكلّ خصوصيته particularity، تلقياً ساذجاً، وتفاعل معه

وجداننا باعتباره واقعا. أو قد نتجاوز هذا التلقّي السلبي للعمل الفني فنسعى لكشف المعاني^(١) truths المطلقة المجسّدة فيه. عندئذ نعبّر عن فهمنا لتلك المعاني برمز جديدة من صنعنا؛ وبينما نحن، في مقاربتنا النقدية، نميّز في وضوح بين الرمز وما هو خلف الرمز في العمل الأصلي، إلا أننا مع ذلك قد نخفل عن الطبيعة الرمزية في تعبيرنا نحن وننوّهم أننا قد أمسكنا بذات الحقيقة بين أيدينا^(٢).

عند التعامل مع عمل فلسفي، يجعلنا المستوى الأعلى للتجريد في الفكر الفلسفي أكثر عرضة لأن نسقط ضحايا لهذا الإغراء. يكون من الأيسر علينا عندئذ أن ننوّهم أننا قد سحرنا جنّي الحقيقة فحبسناه في قِمَم التجريدات الفلسفية: وإذا بالفكرة التي ولدت أنشودة تتغنّى بالحقّ تستحيل في أيدينا عقيدة يتحجّر فيها الفكر وينطمس الشعور، كما استحال الماء العذب في يدَي ميداس^(٣) كتلة من الذهب - ذهب قد يُعبد لكنه لا يروى ظمأ ولا يُنبِت نباتًا.

(٩)

الاهتمام بالوقائع facts من علامات نضج العقل الإنساني. الاهتمام بالمبادئ التأويلية سمة طفولية. الشخص الذي لا يبلغ النضج العقلي يكون غير مؤهل للعيش في عالم الواقع. لكن الشخص الذي، في إبان اكتسابه ذلك النضج، يفقد شغفه الطفولي بالمبادئ التأويلية، يكون قد خسر أكثر كثيرا مما ربح. يكون قد ربح العالم وخسر نفسه^(٤).

(١) راجع الهامش (١) ص ٣١٢ عن ترجمة كلمة truth وكذلك ما ذكرته في ملحق الملاحظات حول المصطلحات في بداية الكتاب.

(٢) يحدث هذا على الأخصّ في الفلسفة حيث يظنّ فيلسوف أنه قد أصلح أخطاء سلفه في التعبير عن الحقيقة وأنه اهتدى إلى البيان النهائي عن الحقيقة الأزلية.

(٣) إيماء لأسطورة الملك ميداس الذي عاقبته الآلهة بأن أجابت طلبه أن يتحوّل كل ما يلمسه إلى ذهب.

(٤) "لأنه ماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه." إنجيل متى، ١٦ : ٢٦.

كل تقدّم في معرفتنا بالأشياء قد يكون نافعا كوسيلة، شيئا مفيدا؛ وقد يكون ضارًا. هذا مجال العلم والتكنولوجيا. كل تطوّر (لا أسمّيه تقدّمًا) في فهمنا لأنفسنا هو دائما ذو قيمة ذاتية. هذا مجال الفلسفة والأدب والفن.

‘حقائق’ العلم يمكن أن تعطي الإنسان القوة والرفاهية (أو تزوّده بالوسائل لتدمير ذاته). لكن الإنسان يجد حقيقته وقيمه كفاعلية عقلية خلاقة في الأساطير الميتافيزيقية وفي عالم الحلم الذي يمنحنا إياه الشعر والفن.

الإنسان، على حدّ علمنا، هو الحيوان الوحيد الذي لا يقنع بأن يعيش حياته ببساطة في معطاهها المباشر. إنه يشعر بالحاجة لأن يحدّد مكانه في الكون ككلّ، وبالحاجة لأن يكون لحياته غاية ومعنى. وهو لا يستطيع تحقيق هذا إلا من خلال أسطورة. لوّقت طويل أخذ أساطيره في سذاجة وبجدية وكان سعيدا. ثمّ تحذلق؛ مزّق أساطيره إربا، وصار تعيسا. بدا أن ليس أمامه غير أحد خيارين: إما أن يقنع بحياة بهيمية أو أن يلاشى حياته بطريقة أو بأخرى. لكن هناك خيارا ثالثا: يمكنه أن يأخذ أساطيره بروح جديدة؛ يمكنه أن يحتضن أساطيره، واعيا بكونها أساطير، ومدركا مع ذلك أنه في الأساطير ومن خلال الأساطير يستطيع أن ينعم بحياة روحية^(١).

الثقافة هي دين الإنسان المستنير. الفن والأدب يجب أن يخدم تلك الحاجات الروحية التي كانت الأديان تسمّد الحاجة إليها عند معظم البشر. الحضارة هي الثقافة مجسّدة.

(١) هذا الخيار الثالث غاب عن كُنت وعن شتجشتاين فوقف كل منهما حائرا، لا هو يقنع بالإمبريقية ولا هو يجد سبيله إلى ميتافيزيقية سوية. انظر "The Wittgenstein Enigma" و"Kant and Plato" في The Sphinx and the Phoenix.

القيمة الوحيدة، الشيء الوحيد ذو القيمة الحقّة، هو الحياة. وهناك فى الحقيقة طريقتان فقط للتعامل مع الحياة: أن نحياها على المستوى البيولوجى الخالص، بعفوية، بغير تفكير ولا همّ؛ لو استطعنا أن نقترّب من ذلك لكأنت تلك حقّا حياة أفضل كثيرا من الحياة التى يعيشها معظمنا بالفعل: والطريقة الأخرى، أن نحيا على المستوى الإنسانى من خلال أساطير تطبع تيار الحياة المتلاشى بملح من الدولم والاستقرار، فتعطى الحياة ذاتها كينونة جديدة فى الوعى الذاتى.

(١٠)

الفكر هو مجد الإنسان وهو بلاؤه، فالفكر هو ما يفصل الإنسان عن الطبيعة وهو منشأ كل صراع وكل مأساة فى الحياة الإنسانية.

هل كان اعتناقنا للعقل سقوطا من النعمة Grace؟^(١) قد يميل المنادون بالعقل اللاواعى unconscious للإجابة بنعم. لكننا لا نحظى بكرامتنا إلا فى فاعلية العقل. صحيح أن جذورنا متأصلة فى الطبيعة، وأن نحاول قطع تلك الجذور يعنى أن نفقر حياتنا. (أقول 'نحاول' لأننا لن نستطيع أبدا أن نجثّ أنفسنا بالفعل من الطبيعة.) لكننا إذ نحول النُسخ الذى تمتصه جذورنا من تربة الطبيعة إلى صور الروح؛ إذ نحيا فى مفاهيم ومُثل ومعايير العقل ومن خلالها؛ إذ تكون لنا كينونتنا على صعيد الفاعلية العقلية - عندئذ وعندئذ فقط نحقق طبيعتنا المميزة ونؤمن بقيمتنا الحقّة ككائنات إنسانية. إبداعات العقل هى حقّا أساطير؛ لكنها أساطير يؤكّد فيها عقلنا نزاهته ويحقّق ذاته.

(١) مرة أخرى أجدنى أستعير مفاهيم من اللاهوت المسيحى. ولا أعتزّ عن ذلك. إنه ليكون كمبا عظيما للثقافة الإنسانية أن تستوعب لغة الإنسان تلك المفاهيم المجنّحة التى بثّها عقل الإنسان الخلاق فى الأساطير الفارسية والمصرية واليونانية والهندوكية والمسيحية على مرّ العصور.

أسمى المثل، أخصب الأفكار، أعمق المفاهيم الميتافيزيقية، كلها كانت فى حوزة الإنسانية قبل أن يسلك المفكرون اليونانيون ذلك المسلك الفكرى الذى أعطانا الفلسفة. نحن مدينون أساسا للمفكرين اليونانيين من ناحيتين. أولاً، هم أخضعوا ذلك التراث العظيم من الأفكار والمثل للعقل الفردى: أسسوا حق كل كائن إنسانى فى الفهم؛ الحق فى أن يطلب المعقولة وأن يسعى إليها. ثانياً، أعطونا منظومة من المفاهيم والأفكار التى تشكّل لغة الثقافة التى تبدو اليوم مؤهلة لأن تصبح ثقافة للإنسانية كلها: ^(١) أقول الثقافة ولا أقول الحضارة؛ إذ أن الحضارة الغربية، مميّزة عن الثقافة الغربية، بعيدة كل البعد عن أن تكون قد أثبتت صلاحيتها وتفوقها على الحضارات الأخرى، وإن اعترفنا صراحة بأنه لم يحدث حتى الآن أن أثبتت حضارة إنسانية نجاحاً تاماً ^(٢).

(١١)

هناك تضاد جذرى بين الـ كلمة والكلمات. الكلمات، كى تؤدى وظيفتها كوسيلة للتواصل بين عقول متميزة، يلزم أن تكون لها معانٍ محدّدة مسبقاً، ويلزم بالتالى أن تكون أوعية ذات محتوى محدّد ومحدود. وعلى هذا تكون بالضرورة فى تضادّ مع الـ كلمة فى دلالتها على الفكر الخالص، على عفوية التجربة الحية، على تفرّد الحقيقة.

(١) أعرف أنى بهذا أدخل حقل الغمام واندفع حيث يخاف إيليس أن يخطو. إننى أزعج أن الثقافة الإنسانية تيار واحد مهما تعدّدت روافده، وإن اعترضت بعض الرواد، الأسوية أساساً، سدود أعاق امتزاجها امتزاجاً كاملاً بالتيار الرئيسى، وأزعج أن الثقافة الغربية تمثّل أكثر نقاط هذا التيار الرئيسى تتّما. انظر الهامش ١٤٩ وانظر السطور التالية عن التفرقة بين الثقافة والحضارة.

(٢) الغريب أننا - وأعنى كل مجتمعات البشر خارج نطاق ما نسميه بالغرب - قبلنا عملياً فى شأن الحضارة ما نأبى قبوله فى شأن الثقافة، فكلنا نتسابق على أن نأخذ من حضارة الغرب مساوئها قبل محاسنها، بينما نرفض ونقاوم الانفتاح على ثقافة الغرب.

المفكر، الشاعر، الكاتب - كل كاهن في معبد الكلمة - يمرّ بتجربة هذا التّضادّ في هيئة صراع بين المبدع الفرد ووسيطه (اللغة، الكلمات). في هذا الصراع، ومن خلال هذا الصراع، وإلى مدى ما يستوعب الطبيعة الحقّة لهذا الصراع، يحقق المفكر أو الشاعر أو الكاتب إبداعيّةته.

بطبيعة الأشياء، لا يمكن أن يكون هناك صدق مطلق أو أى نهائية finality في الإبداع الفكرى أو الأدبى. لهذا فإن الكاتب حين يعطى الشكل النهائى لأى من أعماله، لا مندوحة له عن أن يخامره شعور بالاعتراب عن عمله. وهذا يستتبع ضرورة أن يكون تلقى العمل الأدبى بدوره عملاً إبداعياً لكيلا يتحوّل إلى لون من العبودية أو الوثنية. القارئ الذى لا يخلق، القارئ الذى يجمّد عقله فى قالب يمده به العمل الأدبى؛ القارئ الذى يبتلع العمل 'بحاله' بدلاً من أن يهضمه ويتمثله ويعيد بناءه من جديد لنفسه، يحول العمل من نبضة قلب للروح، تطمح لأن تنشر الحرية، إلى صدقة ميتة تحبس الروح وتخفقها. مثل هذا القارئ، إذ يفعل هذا، يغتال روح الكاتب.

كم من كلمة حقّ، أرادها منشئها أن تحرّر الروح من الرّق، أحالها غباء البشر إلى خرافات وعبادات وثنية.

(١٢)

كل صدق ينطوى على مفارقة لأن هناك تقاطباً polarity متأصلاً فى كل حقيقة. الأخرىة otherworldliness التى نجدّها فى البرهمية والبوذية والغنوسطية والأورفية والأفلاطونية والمسيحية البدائية، هى فى حدّ ذاتها، سلبية، ولو أنها تكشف عن الشئ الوحيد الذى يعطى معنى إيجابياً وقيمة لحياتنا. النشوة الديونيزية Dionisiac المبتاجة للحياة هى فى حدّ ذاتها سكرى، واهمة، بغير عقل. هذا الـ

‘هنا والآن’، دنيانا هذه فى زمننا هذا، هذا هو العالم الوحيد، الحياة الوحيدة، حيث يمكننا أن نجد لحياتنا إيفاء **fulfilment**، ولكى نحقق ذلك الإيفاء يلزمنا أن نحتضن كلاً من التوجهين، الروحى والدنيوى، للحياة. الحضارة اليونانية فى أحسن أحوالها، وخاصة فى خريفها الهيلينستى **Hellenistic** اليانع، كانت أقرب ما أمكن القرب من التنام عاقل للبعدين معا. عالمنا الحديث يوفر الوسائل الضرورية لحياة متكاملة، لإنسانية متكاملة. لكن رؤيتنا ليست واضحة بما فيه الكفاية. نحن نؤذى واجبات الاحترام لمبادئ وقيم الحياة الروحية، لكننا نلاحق فى سعار مجنون أوهام منظور ماذى للعالم. ليست المشكلة فى أننا لا نراعى تحذير المسيح لنا^(١) من أن أحدا لا يقدر أن يخدم سيدين، الله والمال، بل فى أننا لم نكتشف السرّ لقبول تحدّى أن نخدم الله وفى آن واحد نحتضن العالم فى حبّ دون أن نضحى بنزاهتنا، بتكاملنا.

(١) إنجيل متى ٦ : ٢٤.

الفصل السابع

الحضارة

أى شخص مفكر في عصرنا هذا لا بد أن يخامره أحياناً الإحساس بأن جنس الإنسان مشروع خاسر، تجربة اتخذت مساراً خاطئاً وستنتهى حتماً بكارثة ماحقة، وأنه حين يبيد الجنس الإنسانى أخيراً نفسه أو تبيده كنبة كونية، فإن الله حتماً سيتنفس الصعداء ارتياحاً.

ليس للفلسفة دور مباشر في ترتيب أمور المجتمع الإنسانى. دور الفلسفة غير المباشر في الشأن الإنسانى كبير جداً ولا يمكن الاستغناء عنه؛ هو هامٌ وحيوى تماماً، لكنه بالنسبة للمجتمع ككل يجب دائماً أن يكون غير مباشر، ولا يمكن إلا أن يكون غير مباشر، لأن الفلسفة لا يمكن أن تعمل إلا على الشخص الفرد ومن داخل الشخص الفرد.

حين يشغل الفيلسوف نفسه بمسائل المجتمع لا يفعل هذا كـفيلسوف بل كمشرع، أو كمعلم، أو كمصلح اجتماعى. فى كل هذه المجالات نتعامل مع علوم أو مهارات تتطلب ممارستها مقاربةً إمبريقيةً ووسائل إمبريقية؛ وفى كل هذه المجالات ينتهى إسهام الفلسفة عند إعداد العقل المستتير للتعامل مع هذه المسائل. إننا لا نستطيع حتى أن نطلب من الفلسفة أن تزود ذلك العقل المستتير بمبادئ أو قواعد عامة تساعد فى عمله. تنتهى مهمة الفلسفة عند تربية العقل الناضج المتصف بالنزاهة الفكرية والأخلاقية.

ليس بمقدور الفلسفة أن تقدم حلولاً جاهزة لمشكلات المجتمع الإنسانى العملية^(١). الفلسفة والأخلاق (هذان عندى لا ينفصلان) يخصان الشخص الفرد.

(١) الذين يتوقعون من الفلسفة أو العقل الخالص أو المنطق التوصل إلى حلول حاسمة للمشاكل العملية الأخلاقية فى مجالات السياسة والاجتماع والأخلاق الحيوية bio-ethics، إلخ، لا يفعلون إلا فى أن يحيلوا تلك المشكلات إلى بؤر للتعصب والنزاع، إذ يعتقد كل جانب أنه قد ملك الحقيقة، بدلاً من أن تترك تلك المشكلات لتعالج بالتسامح والفهم المتبادل، إذ ندرك أن ليس فيها مكان لصواب مطلق أو خطأ مطلق. انظر "Four Notes on Relativism" فى (The Sphinx and the Phoenix (2009).

هما يؤمّنان خلاص الفرد. لن تؤدّى الفلسفة لخلاص البشرية إلا حين يصبح عامّة أفراد البشر فلاسفة. الفيلسوف الملك الذى يطلبه أفلاطون لن يكون حاكما صالحا إلا من حيث يحكم حكما حصيفا منزّها عن الغرض الشخصى. لكن هل هناك مجتمع عادى مكوّن من مواطنين 'أحرار' يتحمّل ملكا فيلسوفا؟ وإذا لم يكن مواطنوه أحرارا، فماذا يسع الفيلسوف الملك أن يصنع لهم غير أن يسمّتهم كقطيع من أغنام أحسن راعيه رعايته؟ الفيلسوف أو الفنان لا يمكنه أن يفيد المجتمع إلا بأن يعمل داخله عمل الخميرة، كمثال يُحتذى، أو كتذكيرة لنا أن ثمة حياة ليست من باطل الأباطيل.

الحياة الفلسفية مرتّبة من الكينونة قد تتحقّق فى أى نمط من الحياة. فى المجتمع الخير يكون عندنا الإدارى الفيلسوف، الفنان الفيلسوف، العالم الفيلسوف، العامل الفيلسوف.

لا أحد يملك الحكمة. الحكمة لا يمكن أن تملك لسبب بسيط هو أن ليس للحكمة محتوى موضوعى؛ إنها ليست رصيذا من المعرفة. الحكمة مزاج عقلى. الشخص الذى وهب حكمة يستبدّ به دافع داخلى يرغمه على أن يسعى، لا لأن يحوز الصدق، بل بالأحرى لأن يكون هو صادقا؛ همّه أن يتعلّب دوما على جحافل ألوان الخداع التى نتعرّض لها نحن الكائنات الإنسانية، تُعرّضنا لها ذات طبيعتنا، وأخطرها خداع النفس.

أساس الأخلاق تكامل شخصية الفرد فى كلّ متّسق. لكن بما أن الفرد هو فى الواقع بضعة من بيئة أكبر، فإن تكامله الشخصى يتطلّب اندماج ذاته الفردية فى وحدة أكبر، فى كلّ جديد - الأسرة، العشيرة، القبيلة، المجتمع الإنسانى عامّة.

تكاثر أعداد الناس أرغم الإنسان على اللجوء لوسائل وأساليب أكثر فأكثر تعقيدا، ومكّنته قدراته على الابتكار من إيجاد تلك الوسائل والأساليب. تماما كما أن أولى اكتشافات واختراعات الإنسان حفزته إليها حاجاته البيولوجية، فكذلك نشأت

أبرع منجزاته التكنولوجية والتنظيمية، على الأقل مبدئياً، من ضرورات الأعداد المتزايدة والاحتياجات التي أوجدها العيش في جماعات أكثر فأكثر تكديساً.

بالطبع، بما أن قدرة الإنسان على الإبداع لا حدود لها، فإنه يستطيع أحياناً أن يحول أفسى الضرورات إلى مناسبة لتوكيد قيمته الروحية. الصناعة يمكن أن تهيئ مسرحاً للخيال؛ الجسد والنصب يمكن أن يتشرب بالحب؛ وحتى الحرب - التي هي أساساً نتيجة قصر النظر والتي تكون دائماً مصدر عذاب وشقاء وكثيراً ما تكون مبعث شرّ مريع - يمكن مع ذلك أن تكون مناسبة لأعمال بطولية مجيدة. لكن كل إنجازات الحضارة (بالمعنى الأضيق تمييزاً عن الثقافة) هي أساساً مجرد وسائل ولا تضيف شيئاً لقائمة الإنسان؛ وحين تلهي عقل الإنسان عن العناية بالأشياء البسيطة في الحياة، حين تعوق طاقته عن أن تسرى في عفويات الحياة البسيطة، فإنها عندئذ تكون ضارة بكل تأكيد.

في أبسط المجتمعات وأكثرها فقراً، إن تكن عادلة وحسب، يمكن أن تتحقق كل قيمة الإنسان - الروحية والأخلاقية والفكرية - على نحو كامل، ويمكن أن تتطور لتبلغ أروع ازدهار لها. في مجتمع غير عادل لا يمكن إلا أن تعاق الحياة الأخلاقية للإنسان.

في الـ جورجياس يشن أفلاطون هجوماً مريراً على الساسة الأثينيين، لا يرحم منهم أحداً. إننا، ونحن نعرف من سجل التاريخ أن أثينا عصر بريكليس Pericles، كوعاء للحضارة، وكحاضنة لازدهار كل ما يشكل مجد وفخر الإنسانية، لا نكاد نجد لها ندّاً ولا منافساً، قد يبدو لنا ذلك النقد مغالياً في القسوة. لكن أفلاطون لم يكن ملزماً بأن يحيط مشاهير الساسة الأثينيين بهالة من القداسة، وإذا فهمنا موقف أفلاطون فهما سليماً - كمحاولة للدعوة للمعايير التي ينبغي أن يطبقها الكائن الإنساني العاقل في السياسة - فسنجد أن نقده كان معقولاً جداً. لا

شك في أن تجربة أفلاطون الشخصية في مطلع حياته كان لها أثرها في تكييف نبرة ذلك النقد، لكن مضمونه جاء مباشرة من مثله.

بالمعايير التاريخية، هناك قلة من رجال الدولة في التاريخ الإنساني يمكن أن نمتدحهم بحق. لكن هل هناك رجل دولة واحد يمكن إجازته بمعايير الفيلسوف الملك الراقية؟ إذ أين هو المجتمع الإنساني السعيد حقًا، الخير حقًا؟ كل حركات الإصلاح التي حاولت تأسيس مجتمعات خيرة فشلت: كل واحد من المجتمعات التي أسستها تلك الحركات كانت تحوى بذور تفككها. لم تكن أى حضارة، حتى يومنا هذا، ناجحة كل النجاح: تلك شهادة التاريخ.

كان اليونانيون في عصرهم الذهبي أساتذة في فن الحياة. كانوا يعرفون ما الذى يعطى الحياة الإنسانية إشعاعا ويملوها بهجة. هكذا كانوا يضعون الجمال ومسرات الحوار الذكى على درجة عالية من سلم الأشياء التى يهتمون بالسعى إليها طلبا للحياة الخيرة. ما أتس وما أحقر حياتنا إذا ما قيس بمثل هذه المعايير الراقية للحضارة.

نحتاج أن ندرك فى وضوح - كأفراد، كأمم، كجنس إنسانى - أننا مهما امتلكننا من ثروة ومن قوة، ومهما كانت علومنا وإنجازاتنا التكنولوجية متقدمة ومهما كانت متطورة حاذقة، فلن نعرف أبدا بهجة الحياة إلا إذا خصصنا الجمال والفكر بأعلى وأعز مكان بين الغايات التى نسعى إليها فى الحياة، وإلا إذا ألهمت هذه النظرة فلسفتنا التعليمية ونظمنا التعليمية.

هل نحتاج أن نكرّر هنا أن الرغبة فى السعادة طبيعية وسوية وأخلاقية؟ - وأن بهجة الحياة هى غاية وألب المسعى الأخلاقى؟ - وأن بهجة الحياة وتحقيق قيمتنا الحقّة ككائنات إنسانية متلازمان؟ - وأن تذوق الجمال قوة وأن تذوق الحوار الذكى قوة، قوة لا ينالها الإنسان إلا حين يحقق فى ذاته النزاهة الأخلاقية والفكرية؟

فالحياة الخيرة، الحياة التي تجدر حقًا بالكائن الإنساني هي كُلٌّ لا يمكن تفكيكه إلى أجزاء منفصلة.

يخضع المجتمع الإنساني في الوقت الحاضر، ربّما أكثر منه في أى وقت مضى، لضغط اتجاهين متنافرين. من ناحية، يمضى المجتمع الإنساني بوتيرة متزايدة نحو الالتحام فى نوع من الوحدة. من ناحية أخرى تتعاضد الفوارق بين الأمم؛ تنشأ حالات جديدة من التقاطب polarity بين الأمم المختلفة وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة داخل الأمة الواحدة، ويزداد ترسخ القطبيات القديمة. تكفى لحظة من التفكير الصادق لتقنعنا بأنه، فى ظل هذه الظروف، لا يمكن لجزء من الإنسانية أن يعيش فى سلام وسكينة ما دام هناك ظلم ومعاناة فى جزء آخر من الأسرة الإنسانية. انهماكنا قصير النظر فى مصالحنا المباشرة هو وحده ما يعمينا عن أن نرى هذا فى وضوح.

متطلبات الحضارة العالمية الواحدة قد اكتملت؛ لا عودة للوراء: إما أن ننجح فى إقامة الحضارة العالمية الواحدة أو نتعرض لخطر الهلاك التام. نجاح الحضارة العالمية يتطلب أولاً أن تقوم على العدالة. لا يمكن أن يكون هناك نظام عالمى إذا استمرت الإنسانية منقسمة إلى مرفهين ومعوذين. لكنّ ليس هذا إلا الشرط السلبي لنجاح الحضارة العالمية؛ إنه شرط ضرورى لكنه ليس وحده كافياً. الشرط الثانى والإيجابى لفلاح الحضارة العالمية هو تطوير ثقافة عالمية — ليس ثقافة مفردة متجانسة، بل جمعا متناغما يضمّ كوكبة من الثقافات المحلية. يتطلب هذا من كل الأساطير الثقافية، وعلى رأسها أساطير الدين، التى تأسست وتكلّست فى خرافات، أن تتحرّر بأن تدرك طبيعتها الأسطورية وتعترف بها^(١).

(١) هذا ما أدعوه فى "Thoughts Towards a Critique of Religion" فى The Sphinx and the Phoenix.

الفلسفة، مثل كل نشاط إبداعي، مثل كل 'إنشاء' 'poësis'، تنبثق من بهجة الحياة، وإذا لم تُقدنا عائدين إلى بهجة الحياة، فإنها لا تكون غير متامة من أخلاط ملتبسة. بهجة الحياة هي الأساس الممكن الوحيد للحياة الأخلاقية^(١). أى محاولة لإقامة الأخلاق على أساس غير بهجة الحياة لا يمكن إلا أن تقودنا إلى تيه روحانى. كل عداء للحياة، كل استهانة ببهجة الحياة، تنسف الأساس الوحيد الممكن للحياة الأخلاقية.

دعونا فحسب نزرع حب الحياة وبهجة الحياة فى كل القلوب؛ دعونا فحسب ننشر الجمال والحب فى كل مكان حتى تنبض كل القلوب بحسب الحياة وبهجة الحياة، فيتحول البشر إلى مخلوقات ذات طبيعة أكثر نبلا، ولا يعود الناس يلهثون وراء أباطيل الثراء والمجد والقوة وكل الأباطيل الأخرى التى يشغلون أنفسهم بها حين يفتقدون حب الحياة وبهجة الحياة.

(١) ربما يمكننا القول بأن ما أسميه 'بهجة الحياة' هو البُعد أو الوجه الذاتى لما يسميه الـبرت شفايتزر 'تجيد الحياة'. Albert Schweitzer

خاتمة

حلم،
حياتنا حلم،
لا شيء غير حلم.
‘لا شيء غير؟’
كل ما هو كائن، ماذا تراه يكون
غير حلم؟ —
حلم يحلمه الله.
الفراشة المرفرفة،
البحر الصاخب،
السماء ذات الأنجم،
ليست غير حلم —
حلم يحلمه الله.
مولدى، مماتى؛
مجاهداتى وآلامى،
كلها حلم يحلمه الله.
لكن، حين يكون لى حلم أدعوه حلمى أنا
أكون أنا واحدا مع الله.

مؤلفات أشير إليها في ثنايا الكتاب

(أوردت في حالي كُنت Kant ووايتهيد Whitehead
مؤلفات لم يُشر إليها صراحة في الكتاب)

Aristotle, *De Generatione et Corruptione*, tr. Harold J. Joachim;
De Interpretatione, tr. E. M. Edghill; *Metaphysica*, tr. W. D. Ross.

Berdyayev, Nicholas, "Dostoevsky", included by Victor Gollancz in
A Year of Grace, 1955.

Berry, G. G., tr. Theodor Gomperz, *The Greek Thinkers*, Vol. 2,
1905.

Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, 1893.

Browne, Sir Thomas, *Religio Medici*, 1643 (written in 1635).

Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, 1920.

R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax*, 1935.

Collingwood, R. G., *An Autobiography*, 1939.

Cornford, F. M., *Plato and Parmenides*, 1939.

Durant, Will, *The Story of Philosophy*, 1926.

Edghill, E. M., tr. Aristotle's De Interpretatione.

Gardiner, Patrick, Schopenhauer, 1963.

Gollancz, Victor, A Year of Grace, 1955.

Gomperz, Theodor, The Greek Thinkers, Vol. 1 translated by Laurie Magnus, 1901, Vol. 2 translated by G. G. Berry, 1905.

Hamilton, W., tr. Plato's Symposium, 1951; Plato's Gorgias, 1960.

Hebblethwaite, Brian, The Ocean of Truth, 1988.

Hollingdale, R. J., tr. Nietzsche's Beyond Good and Evil, 1973.

Hume, David, A Treatise of Human Nature, 1739-40.

Joachim, Harold H., tr. Aristotle's De Generatione et Corruptione.

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, 1781, 1787; Prolegomena to Any Future Metaphysics, 1783; Groundwork of the Metaphysics of Morals, 1785; Critique of Practical Reason, 1788; Critique of Judgment, 1790; The Metaphysics of Morals, 1797.

Khashaba, D. R., Let Us Philosophize, 1998, 2008; Plato: An Interpretation, 2005; Socrates' Prison Journal, 2006; Hypatia's Lover, 2006; The Sphinx and the Phoenix, 2009; Plato's Memoirs, 2010.

Kohl, Herbert, The Age of Complexity, 1965.

Köhler, Wolfgang, The Place of Values in a World of Facts, 1938.

Lee, Desmond, tr. Plato's Timaeus and Critias, 1965.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Towards a Universal Characteristic"; Histoire des Ouvrages des Savans.

Locke, John, Essay concerning Human Understanding, 1690.

Magnus, Laurie, tr. Theodor Gomperz, The Greek Thinkers, Vol. 1, 1901.

Moore, G. E., Some Main Problems of Philosophy, 1953.

Morrow, Glenn R., Plato's Epistles, 1962.

Nietzsche, Friedrich, Beyond Good and Evil, 1886; tr. R. J. Hollingdale, 1973.

Plato, Apology; Crito; Phaedo; Symposium; Phaedrus; Protagoras; Gorgias; Republic; Parmenides; Theaetetus; Sophist; Philebus; Timaeus; Epistles.

Ross, W. D., tr. Aristotle's Metaphysica.

Russell, Bertrand, My Philosophical Development, 1959.

Sartre, Jean-Paul, Being and Nothingness, tr. Hazel E. Barnes, 1956.

Schweitzer, Albert, Civilization and Ethics, 1923.

Shakespeare, William, Macbeth.

Shelley, Percy Bysshe, Prometheus Unbound, 1820.

Taylor, A. E., Plato: The Man and his Work, 1926.

Tredennick, Hugh, The Last Days of Socrates, 1954.

White, Morton, The Age of Analysis, 1955.

Whitehead, A. N., Science and the Modern World, 1925; Religion in the Making, 1926; The Aims of Education and Other Essays, 1929; Process and Reality, 1929; Adventures of Ideas, 1933; Modes of Thought, 1938; Essays in Science and Philosophy, 1947.

Wilde, Oscar, The Picture of Dorian Gray, 1891.

Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-philosophicus, 1921.

Zeller, Eduard, Outlines of the History of Greek Philosophy, Thirteenth Edition, revised by Dr. Wilhelm Nestle, and translated by L. R. Palmer, 1931.

المؤلف/ المترجم فى سطور: داود روفائيل خشبة

ولد داود روفائيل خشبة عام ١٩٢٧ بشمال السودان لأبوين من صعيد مصر. ورغم أنه عشق الفلسفة منذ صباه، إلا أن ظروفًا غير مواتية اكتتفته طويلاً، فلم يُنح له أن يكمل كتابه الأول إلا فى أواخر عقده السابع. نشر له باللغة الإنجليزية:

Let Us Philosophize, 1998, 2008

Plato: An Interpretation, 2005

Socrates' Prison Journal, 2006

Hypatia's lover, 2006

The Sphinx and the Phoenix, 2009

Plato's Memoirs, 2010

شرع المركز القومى للترجمة بالقاهرة فى ترجمة كتبه إلى العربية، وقد صدر منها قبل هذا الكتاب:

يوميات سقراط فى السجن، ٢٠١٠، ترجمة المؤلف.

هيباتيا والحب الذى كان، ٢٠١٠، ترجمة سحر توفيق.

أفلاطون: قراءة جديدة، ٢٠١١، ترجمة المؤلف.

يأمل المؤلف أن يتبع هذا بترجمة **The Sphinx and the Phoenix** الذى يضم مقالات فلسفية كتبت بين عامى ٢٠٠٠ و٢٠٠٨. والمؤلف يصف فلسفته بأنها صيغة أصيلة من الأفلاطونية، يمثل ما كانت فلسفة أفلوطين صيغة أصيلة من الأفلاطونية.

داود روفائيل خشبة أرملة، له ابنة وحيدة، حنان، وحفيدة واحدة، فرح، ويقيم بمدينة السادس من أكتوبر، محافظة السادس من أكتوبر، مصر.

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز

الإشراف الفنى: حسن كامل